La afectividad: un análisis de la pasión del amor en los escritos de Tomás de Aquino

Facultad de Filosofía

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Alumno: Lucas Martinez

Nº de Matrícula: 48412

Director de tesis: Dr. Juan Carlos Alby

Ciudad: Rosario

Fecha de presentación: septiembre de 2020

ÍNDICE

Introducción……..…...…….…...3

Metodología…….4

Objetivos……..5

Capítulo 1: De las pasiones en general…….…...……6

Marco teórico antropológico de las pasiones…….……..6

Moralidad de las pasiones……...9

El orden de las pasiones (aspecto formal)……..11

Aspecto material…...…….……...13

La relación entre el apetito intelectivo y el apetito sensitivo……16

La razón de lo particular y de lo universal……19

Las pasiones propiamente humanas……..22

El corazón: la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva……23

La mente como "imago Dei"……..……25

Capítulo 2: Del amor en particular……..……..29

Las pasiones y el lenguaje…….……29

La pasión del amor…..……...……31

1) De la unidad y la unión…….…….……32
2) De la mutua inhesión……..……40
3) Del éxtasis……..……...……41
4) Del celo……..……39
5) De la herida y los efectos próximos..……42

La proporción en la estética tomista…….…….44

Deber o tendencia?.....47

El amante y el amado……49

El amor de amistad y el amor de concupiscencia…….50

¿

La unidad interior de la persona en el amor……..52

La esencia del alma y su actividad……58

Capítulo 3: Sobre la templanza y su relación con el amor……..……..68

Agere y *pati*…….…...68

El criterio del bien…….…..…73

Jerarquía de bienes…….....76

Las virtudes en general..…….78

La templanza……..81

Continencia e incontinencia……85

Partes integrales de la templanza…….-.87

La castidad……..…89

Ascética…….…….91

La ética de las virtudes ¿Moral esclavizante o libertad conforme al bien de la razón?.....91

Virtudes anexas…….…….……95

Profundización del contacto virtual……..…….99

Las especies de la lujuria…….103

Conclusión……...……..……..106

Bibliografía……...……...……...113

INTRODUCCIÓN

El presente proyecto de investigación tiene como objetivo principal analizar la cuestión de la afectividad en los escritos de Tomás de Aquino, concentrándose principalmente en el amor. Se pretende examinar si, tal como sugieren algunos comentaristas, en Tomás las pasiones son reacciones del cuerpo a las que hay que controlar o si se las puede considerar desde otra perspectiva en el marco de la filosofía tomista. El análisis se fundamentará principalmente en el *Tratado de las Pasiones*[1] y el *Tratado de la Templanza*[2]. El trabajo se dividirá en tres capítulos: el primero, "sobre las pasiones en general", el segundo, "sobre el amor en particular", y el tercero, "sobre la virtud de la templanza y su relación con el amor".

Por un lado, Von Hildebrand critica a Tomás por darle a las pasiones un carácter irracional y no espiritual, que el hombre comparte con los animales[3]. Esto se agudiza si se hace hincapié en que sólo el alma racional es imagen de Dios, lo cual parece lógico porque Dios no es un ser material. Sin embargo, por el otro lado, Martin Echavarría observa que además de la afectividad sensitiva existe en Tomás una afectividad espiritual propia de la voluntad. Este trabajo se inscribirá en esta segunda línea y se intentará mostrar que, aunque las pasiones del apetito sensitivo sean inferiores a las de la voluntad, tienen un lugar valioso en la antropología tomista. Al respecto resulta relevante la postura de Wojtyla, quien lee en Tomás una distinción entre el bien honesto (que se busca por sí mismo), el bien útil (que se busca para alcanzar otro bien) y el bien deleitable (que se busca por placer), resaltando que el bien honesto no necesariamente se opone al placer quizás por la *fruición* de la que habla Tomás y por el hecho de que la voluntad es afectiva.

Aunque no trató el problema de la subjetividad vivida o interioridad de la conciencia[4], Tomás no se refiere a las pasiones sólo como perturbaciones que hay que negar y que muchas veces son causa del pecado, sino que reconoce que constituyen un aspecto del ser humano

[1] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología II. Parte I-II*, Madrid, BAC, 1990, pp. 217-374.
[2] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología IV. Parte II-II*, Madrid, BAC, 1990. pp. 393-575
[3] VON HILDEBRAND, D, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 2005, Pp. 31-32.
[4] BURGOS, J. M., "La antropología personalista en Persona y acción" en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid, Palabra, 2007, p. 137.

necesario para su excelencia. En particular se hará un análisis de la relación entre los amantes, puesto que esta es la principal cuestión que le interesa al autor con respecto a la pasión del amor. En el marco de esta investigación el amor se tratará más detalladamente en una visión no absolutamente negativa de las pasiones, y se recalcará que la templanza no las anula, como tampoco al deleite, sino que simplemente las modera. Específicamente respecto de la pasión del amor, Tomás señala sus efectos: la unión de los amantes, la mutua inhesión, el éxtasis, la mutua inhesión, el celo y la herida, con sus efectos próximos. El amor se define como la complacencia en un bien.

Los comentadores utilizados son Martín Echavarría, Silvia Magnavacca, Juan José Sanguinetti, Karol Wojtyla, Cesar Izquierdo, Juan Manuel Burgos, Antonio Malo Pé, Serrano del Pozo, Muszalski, Quiseno Osorio, Vázquez, Edith Stein, Moya, entre otros.

Respecto a las fuentes que usa el mismo Tomás hay que decir que la mayor en la cuestión del amor es el Pseudo Dionisio Aeropagita, más específicamente la obra "De los nombres Divinos"[5].

Metodología

El método a utilizar será el histórico crítico. En el estudio del pensamiento clásico como medieval deben tenerse en cuenta tres planos: el filológico, el hermenéutico y el histórico. El primero consiste en el análisis de los textos, riguroso y preciso, ya que sirve de base al segundo plano que es el de la interpretación. Pero el valor semántico de un término no es el mismo en el siglo XIII que en el siglo XX. Aquí entra a jugar el plano histórico, que marca el contexto en que deben ser interpretados los términos que surgen del análisis del plano filológico.

[5] DIONISIO AEROPAGITA, *De los nombres divinos*, Obras *completas*, introducción y traducción por Olegario González de Cardedal, Madrid, BAC, Universidad de Salamanca, 2002.

Objetivos

Principal:

Analizar la cuestión de la afectividad en los escritos de Tomás de Aquino, concentrándonos principalmente en el amor. Se pretende examinar si, tal como sugieren algunos comentaristas, en Tomas las pasiones son reacciones del cuerpo a las que hay que controlar o si se las puede considerar desde otra perspectiva en el marco de la filosofía tomista.

Específicos:

1. Analizar el sentido antropológico que Tomás asigna a las pasiones.
2. Examinar los efectos y las causas del amor relacionándolos estrictamente con las relaciones humanas, específicamente con la relación "amante-amado".
3. Establecer si el concepto de corazón en Tomás se refiere a toda la persona o se refiere sólo a un aspecto de ella que se puede localizar y percibir como una repercusión física.
4. Indagar la relación de la templanza con el amor destacando que esta virtud no busca anular totalmente el deleite; analizar al respecto las partes integrales de la templanza, que son la honestidad y la vergüenza.

CAPÍTULO 1
DE LAS PASIONES EN GENERAL

Marco teórico antropológico de las pasiones

Una pasión como dice el Damasceno, es un "movimiento del apetito sensitivo por la imaginación de un bien o de un mal"[6]. La pasión es definida como "acto" (operación) o "movimiento". "Es, junto con el movimiento local, el movimiento de generación-corrupción y el movimiento de aumento-disminución, el último de los diez predicamentos en contraposición a la acción, que es el noveno"[7]. Ya se puede vislumbrar en la definición de las pasiones que cuando Tomás se refiere al término no habla estrictamente de *perturbación*, aun cuando afirme que de las tres acepciones de la palabra *pasión*, la más propia es la que se refiere a la *perturbación, como la tristeza, el odio o la iracundia*[8]. Todo apetito tiende a lo que se aprehende como bien y rechaza lo que se aprehende como mal, porque una cosa puede ser considerada como buena en algún sentido y como mala en otro, ya que las cosas por el simple hecho de existir son buenas, es decir, todo ente tiene razón de bien en cuanto apetecible, porque "La razón de bien consiste en que algo sea apetecible (…) [entonces] el bien es lo que todos apetecen"[9].

El *sensorio común* reúne los datos sensibles de los cinco sentidos externos y los une en una sola imagen. Luego, la imaginación conserva estas imágenes. Es en este momento cuando aparece la *cogitativa* (estimativa en los animales) que, comparando las imágenes que ha recibido a lo largo de su vida, descubre las intenciones particulares (es decir discierne si algo es beneficioso o nocivo para la propia conservación independientemente de que sea deleitable o no). Por último, la memoria es aquella facultad que conserva estas intenciones. Sensorio común, cogitativa, imaginación y memoria constituyen los cuatro sentidos internos.

[6] *S. Th.* I-IIae, q. 22, a. 3.
[7] RODRIGUEZ, V. (Introducción), *Suma Teológica I-II, Tratado de las pasiones,* p. 218.
[8] Cf. *S. Th.* I-II q. 22, a. 1.
[9] *S. Th.* I, q. 5, a. 1.

> "Para recibir las formas sensibles se tiene el *sentido propio y el común* (…). Para retener y conservar se tiene la *fantasía* o *imaginación*, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa*. Para conservarlas, se tiene la *memoria*, que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones. Avicena admite una quinta potencia, intermedia entre la estimativa y la imaginación, que une y divide las imágenes. Ejemplo: Con la imagen de oro y la imagen de monte, formamos la imagen de un monte de oro que nunca hemos visto. Pero esta operación no es observable en los animales, y en el hombre, para realizarla, es suficiente la potencia imaginativa. Esto mismo dice Averroes en un libro titulado *De Sensu et Sensibilibus.*"[10].

El apetito sensitivo responde con una pasión, respuesta que es siempre pasiva. Es importante señalar que este reside en el órgano del corazón.

> "El motor inmediato del cuerpo en nosotros es el apetito sensitivo. De ahí que el acto del apetito sensitivo se dé junto a algún cambio corporal; de modo especial el corazón, que es el primer principio de movimiento en el animal. Es así como los actos del apetito sensitivo en cuanto llevan anexo un cambio corporal, se llaman pasiones y no actos voluntarios"[11]

Además de las once pasiones específicas cuya razón de ser se expone en la cuestión veintitrés (amor, odio, deseo, aversión, gozo, tristeza, esperanza, desesperación, temor, audacia e ira), Tomás presenta muchas otras que son matizaciones de las anteriores: placer, dolor, delectación, voluptuosidad, libídine, alegría, exultación, hilaridad, jocundidad, amistad, celo, admiración, confianza, desconfianza, presunción, acidia, dejadez, temeridad, turbación inquietud, tedio, rencor, furor, afasia, misericordia, envidia, indignación, vergüenza, sonrojo, horror, estupor y agonía. La pasión está integrada por dos elementos esenciales: uno anímico o formal, y otro orgánico o material, pero Tomás presenta principalmente el formal.

> "En las pasiones del apetito sensitivo hay que tener presente un aspecto material, el cambio corporal; y un aspecto formal, por parte del apetito. Tal

[10] *S. Th.* I, q. 78, a. 4, c.
[11] *S. Th.* I, q. 20, a. 2, ad.1.

> como se dice en I *De Anima*, en la ira lo material es el acaloramiento o algo parecido; lo formal, el deseo de venganza"[12].

Todas estas, tanto las pasiones como sus matizaciones se dividen en dos, entre el apetito concupiscible y el apetito irascible. Ahora bien, el objeto del apetito concupiscible es el bien o el mal sensible tomados de modo absoluto (*simpliciter*), que es lo deleitable o lo doloroso, respectivamente. Este apetito, el concupiscible, como responde a lo deleitable le basta lo que guarda la imaginación (que se percibió por los sentidos). Es destacable que la pasión puede surgir de la aprehensión de la imaginación, del recuerdo, o incluso de una imagen inventada por la misma imaginación. En cambio, el objeto del apetito irascible son el mismo bien y el mismo mal en cuanto tienen razón de arduo o difícil, es decir, que requiere cierto esfuerzo alcanzar el bien o enfrentar el mal. Por eso necesita de la cogitativa, porque lo difícil repugna al concupiscible.

El objeto de la potencia concupiscible es el bien o el mal sensible tomado absolutamente, que es lo deleitable o lo doloroso. Pero como es necesario que el alma experimente a veces dificultad o lucha en conseguir tal bien o en evitar tal mal, por cuanto ello supera en algún modo el fácil ejercicio de la potencia del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible[13].

La pasión principal del apetito concupiscible es el amor y, del irascible, la esperanza. La virtud de la templanza se utiliza para moderar las pasiones del concupiscible frente a los excesos y la virtud de la fortaleza impulsa el apetito irascible frente al retraimiento del miedo. Tanto los sentidos externos como los internos (así como los apetitos y las propias del alma racional) reciben el nombre de "potencias". Una potencia es un "principio próximo de operación"[14]. Se dice "próximo" debido a que el "principio remoto" es el alma misma (el alma tiene potencias pero no se identifica con ellas), o más bien la esencia del alma, que es anterior a las potencias y el origen de todas ellas, como bien dice el Aquinate: "la forma sustancial es

[12] *S. Th.* I, q. 20, a. 1, ad. 2.
[13] *S. Th.* I-IIae, q. 23, a. 1.
[14] Cf. *S. Th.* I, q. 78, a. 4.

el primer principio de acción, pero no el próximo"[15]. La esencia del alma es aquella que está en acto constantemente (es ese "acto primero"), por eso el alma no se identifica con sus potencias: "Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto"[16]. En el alma distinguimos esencia, potencia y operación, como bien dice el Pseudo Dionisio[17]. Existen distintos tipos de potencias: vegetativas, sensitivas, apetitivas, locomotoras, e intelectivas[18]. Las potencias apetitivas son "la inclinación o el movimiento propio de un ente, la tendencia de éste hacia su bien y su fin"[19].

> "Como todas las cosas proceden de la voluntad divina, a su modo, todas tienden al bien en virtud de un apetito, si bien de distintas maneras. Las hay que únicamente tienden al bien por una relación natural, pero sin conocimiento, como es el caso de las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama apetito natural. Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como es el caso del sentido, que conoce lo que es dulce, blanco y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento se llama apetito sensitivo. Otras tienden al bien por un conocimiento que llega a conocer la razón misma de bien. Estas, tienden al bien de un modo perfecto, y no simplemente dirigidas al bien por otro, como es el caso de los que carecen de entendimiento; ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo; sino que tienden al mismo bien universal. Esta tendencia es llamada voluntad"[20].

También es importante destacar que en el alma se distinguen tres partes: vegetativa, sensitiva y racional. El alma es "acto primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia". Las potencias de la parte vegetativa, propia de las plantas, son: la nutritiva, la aumentativa y la generativa. Las potencias del alma sensitiva propia de los animales son: sentidos externos, sentidos internos y apetito sensitivo. Las potencias del alma racional son: memoria (o intelecto

[15] *S. Th.* I, q. 77, a. 1.
[16] *S. Th.* I, q. 77, a. 1.
[17] *S. Th.* I, q. 77, a. 1, sed contra.
[18] *S. Th.* I, q. 78, a. 1, co.
[19] MAGNAVACCA S, *Léxico Técnico de filosofía medieval,* Madrid, Miño y Dávila, 2005. P. 86-87.
[20] *S. Th.* I, c. 59, a. 1, c.

posible), entendimiento (con todas sus distinciones propias, como intelecto agente, razón práctica y especulativa, entre otras) y voluntad.

Moralidad de las pasiones

Consideradas en sí mismas, las pasiones no son ni buenas ni malas, pero en cuanto a su relación con la razón pueden tener cierto valor moral.

> "Las pasiones del alma pueden considerarse de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en tanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón (…). Más si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral, pues el apetito sensitivo se halla más próximo a la misma razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente, en cuanto son voluntarios. Por consiguiente, con mucha mayor razón, también las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse buenas o malas moralmente. Y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas por ella"[21].

La pasión considerada en sí misma es un movimiento pasional (interno), pero se transforma en un acto voluntario cuando se lleva a cabo.

> "Ellas en sí mismas no son buenas o malas, en cuanto que son previas a la consecución del acto, sin embargo, son inevitablemente buenas o malas en el momento en el que, tomadas por la razón, se transforman en actos voluntarios"[22]

Las pasiones son "ordenadas" en la medida que siguen el orden de la razón. "No alabamos o censuramos al que teme o se enoja, sino al que lo hace de un cierto modo, esto es, de acuerdo con la razón o contra ella"[23]

Para considerar la moralidad de las pasiones es importante señalar en que consiste el mal moral, llamado "pecado".

---

[21] *S. Th.* I-IIae, q. 24. a. 1.
[22] QUISENO OSORIO J. D., "Las pasiones y la primacía del amor: una ayuda filosófica para la psicología moderna desde la perspectiva tomista", Arequipa, *Rev. Psicol.* (Univ. Catól. San Pablo), Vol. 6 (2016), N° 1, pp. 95-118. (aquí p. 106).
[23] *S. Th.* I-II, q. 24, a. 3, ad. 1.

> "Hay pecado en la razón (ignorancia), en la parte sensual (debilidad), e incluso en los mismos actos de la voluntad (malicia). Se trataría de causas remotas que causan el desorden de la voluntad"[24].

El desorden del apetito sensitivo no se llama malicia, sino debilidad, y aun así, es considerado pecado, ya que las virtudes de la templanza y la fortaleza vienen a perfeccionar el apetito sensitivo para que sus movimientos sean conforme a la razón. Pero esto se verá en el capítulo tres. ¿De dónde se origina este desorden de las pasiones?

> "La explicación última de la falla del apetito sensible que ocasiona las pasiones desordenadas dice relación con el pecado original que habría producido (además de la perdida de la justicia original) una cierta rebeldía de la sensualidad contra la razón. Se trata de la "rebeldía de la carne" que Tomás de Aquino denomina, siguiendo a San Agustín, "concupiscencia", siendo esta concupiscencia más ben la disposición corrompida del acto de la sensualidad que hemos denominado "pasión concupiscible" (…) Desde una perspectiva filosófica (…) el desorden viene dado de la naturaleza material de las pasiones, que no siguen el dominio de la razón. Incluso los primeros movimientos de la sensibilidad adversos a la razón son faltas, aun cuando son faltas menores, por el hecho de que la razón debería haberlas prevenido, pero no lo hizo"[25].

Encontramos de esta forma dos razones para las pasiones desordenadas, llamadas también "perturbaciones": el pecado original y la naturaleza material de las pasiones. De alguna manera el pecado original deja al hombre a la merced de los impulsos propios de la naturaleza material.

También hay que considerar, como dice Castellani, que "el Angélico contempla al hombre normal; y a este hombre no existencial sino esencialmente. Más adelante considerará la excepción"[26]. Incluso habría que decir que el modelo que usa Tomás es el del hombre santo.

El orden de las pasiones (Aspecto formal)

Las pasiones tienen carácter "intencional", es decir se dirigen hacia un objeto en cuanto tiene razón de bien o de mal. Esto quiere decir también que la intencionalidad de las pasiones

[24] SERRANO DEL POZO, I., *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la Incontinencia y la Continencia en la filosofía de Tomas de Aquino,* Navarra, Universidad de Navarra. 2011. P. 254.
[25] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.* P. 72.
[26] CASTELLANI, L. (Comentarios), *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica, Tomo IV: El hombre*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1945, Cap. 83, a. 1, ad. 5.

viene acompañada con la valoración del objeto[27]. La forma que tiene de captar ese objeto no es por medio de los sentidos externos, pues estos solamente captan los accidentes. Se hacen necesarios los sentidos internos: la imaginación para el concupiscible o, más bien, el juicio del gusto, según la disposición del cuerpo[28] y la cogitativa y la memoria para el irascible.

"La razón de bien consiste en que algo sea apetecible (…) [entonces] el bien es lo que todos apetecen"[29]. Esto quiere decir que una cosa es buena en relación a un sujeto (ya sea una cosa o una persona) que tiende hacia ella y que, al hacerlo, dependiendo del tipo de bien, se perfecciona o no. ¿Por qué tiende hacia ella? Porque es conveniente a su naturaleza. Ya quedó dicha la diferencia entre el bien deleitable y el bien arduo. A ellos habría que agregarles la distinción entre bien material (propio del cuerpo, que coincide con el deleitable) y bien espiritual (como la ciencia o el honor); la diferencia entre el bien particular (objeto de la justicia particular) y el bien común (objeto de la voluntad en la justicia universal); y, por otro lado, la distinción de este mismo bien deleitable con el *bonum utile* (que se busca como medio para conseguir otro fin), y el *bonum honestum*, que es aquel que se busca por sí mismo, pero que, a diferencia del bien deleitable, se busca desinteresadamente[30] es decir, en el caso de una persona, se busca su bien y su mayor bien, que es la felicidad. En este sentido, se verá que sólo la persona puede ser un bien honesto. "No se trata de tres tipos de bienes sino más bien de aspectos de estos bienes. Es una distinción más bien formal que material. Lo decimos porque un bien puede resultar honesto y deleitable"[31].

> "Así como algunos estoicos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, así también los epicúreos sostuvieron que la delectación era en sí misma buena y, por consiguiente, que todas las delectaciones eran buenas. Parece ser que éstos se engañaron porque no distinguían entre lo que es bueno absolutamente y lo que es bueno respecto de un individuo determinado"[32]

[27] Cfr. MALO PÉ, A, "La antropología tomista de las pasiones*", Tópicos* 40 (2011), Roma, Pontificia Universitá della Santa Croce, 2011, pp. 133-169, P. 56.
[28] *S. Th.* I-IIae, q.77 a. 1, co.
[29] *S. Th.* I, q. 5, a. 1.
[30] *S. Th.* I, q. 5, a. 6, co.
[31] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 76.
[32] *S. Th.* I-IIae, q. 33, a. 4.

Según Tomás, y siguiendo a San Agustín, el amor es la causa de todas las demás pasiones. Ya que es cierta "complacencia" en el bien *simpliciter*, es decir, en cuanto a deleitable, y todas las pasiones reciben su especie en cuanto a que su objeto tiene razón de bien (deleitable) o de mal (doloroso). Además, el amor es el primer movimiento del apetito hacia el bien.

> "Está lo que dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* que todas las pasiones son causadas por el amor, pues 'el amor, ansiando poseer el objeto amado, es el deseo; mas poseyéndolo y disfrutando de él es la alegría'. Luego el amor es la primera de las pasiones del concupiscible" (I-II, c. 25, a. 2, *sed contra*).

Esta es la estructura en la que se ordenan las pasiones. En el apetito concupiscible la primera es el amor (ante el bien presente) del cual surge la concupiscencia (ante el bien todavía no obtenido) y, cuando se alcanza, surge en el hombre la alegría o el placer (ante el bien obtenido). El odio surge en el hombre ante el mal presente, huye ante el mal todavía no padecido y siente tristeza o dolor ante el mal padecido. Es lógico que el apetito tienda en primer lugar al bien porque el mal es una privación, y no se podría nombrar sino porque detrás de él hay un bien que lo hace nombrable.

> "El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor. Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro"[33].

El apetito irascible, como quedó dicho, surge ante el bien o mal arduos. Ante el bien todavía no obtenido surge la esperanza (tendencia afectiva hacia el mal en cuanto bien y asequible, es decir en cuanto a que se considera que es posible alcanzar el bien) y la desesperación (repugnancia al bien en cuanto arduo e inasequible, es decir en cuanto a que no se considera posible alcanzar el bien). Respecto del bien arduo obtenido no hay pasión ya que le corresponde a la alegría, que es propia del concupiscible. Con respecto al mal arduo se

[33] *S. Th.* I, q. 20, a. 1, co.

distingue entre el todavía no padecido y el padecido. Respecto del todavía no padecido surge el temor (repugnancia afectiva al mal en cuanto mal e invencible) o la audacia (tendencia afectiva al mal en cuanto arduo pero vencible). Respecto al mal padecido surge la ira (posesión afectiva), que es el deseo de venganza ante la injusticia recibida.

Entendiendo que el amor es la causa de todas las pasiones, es lógico que una terapia propiamente tomista sea una terapia que busque la raíz de las pasiones que se encuentran en el sujeto, que es el amor. Las pregunta que debería hacerse el paciente es ¿Cuáles son las cosas en las que me complazco, es decir, que disfruto?

Aspecto material

Es importante distinguir las "sensaciones" de las "pasiones".

> "En el *De Anima*, el Estagirita considera la pasión como una emoción. El punto de partida es la diferencia entre sensación y emoción. La primera es el acto de captar cualidades sensibles, mientras que la segunda es el acto por el cual lo dado en la sensibilidad se refiere a la situación orgánica del animal. Ambos fenómenos —la sensación y la emoción— comparten, pues, el estar relacionados con el conocimiento, pero lo hacen de forma distinta: la sensación es esencialmente conocimiento; la emoción sólo indirectamente, en tanto que nos informa de la activación de la *orexis* o deseo de acuerdo con el Estagirita, el animal para poder vivir debe estar dotado por lo menos de sentido del tacto (*De Anima*, II, II). En efecto, bastan las sensaciones táctiles para actualizar la instancia oréctica de la nutrición y reproducción, necesarias para la supervivencia del individuo y de la especie"[34].

Además del aspecto formal de las pasiones está su aspecto material, que es la modificación corporal "que no es un mero efecto del apetito, sino realmente su causa material, es decir, un constitutivo intrínseco del acto emocional"[35].

> "El acto del apetito sensitivo se dé junto con algún cambio corporal; de modo especial el corazón, que es el primer principio de movimiento en el animal. Es así como los actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan anexo un cambio corporal, son llamados *pasiones*, y no actos voluntarios"[36].

[34] MALO PÉ, A, *Op. cit*., p. 136.
[35] ECHAVARRIA, M, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu* LXV (2016), Nº 151, 41-7 (aquí p. 56).
[36] *S. Th.* I, q. 20, a. 1, ad. 1.

En este "cambio corporal" se puede distinguir entre transmutación e inmutación.

> "El concepto de *immotatio a*parece en *S. Th.* I, q. 79, a. 3 c. Es un término con el que los escolásticos aluden a un tipo de cambio o alteración y, en especial, al modo de recepción de una cualidad por parte de lo que es impresionado. Tomás distingue dos tipos de inmutación en los sentidos: 1. *naturalis* o física, que se da cuando la forma que causa el cambio es recibida en el ser inmutado [impresionado], según su carácter físico, como cuando una mano se vuelve cálida por el contacto con algo cálido; 2. *spiritualis*, que se da cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida por lo inmutado según su ser espiritual, como cuando la forma del color es recibida en la pupila, sin que esta quede coloreada. De esto se desprende que, para la operación de los sentidos, se requiere una inmutación del segundo tipo, ya que sólo así se establece en el órgano correspondiente una re-presentación intencional de la forma sensible"[37].

Y también:

> "Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual. La alteración física se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada"[38]

En cambio, transmutación viene del verbo *transmutari*, que tiene dos usos en los medievales. El primero alude a recibir en sí una realidad, como el agua recibe el calor y de este modo se vuelve caliente. El segundo, indica el ser transferido sin adición de una realidad nueva, como un cuerpo al que se cambia de lugar.[39] "Son llamadas pasiones los actos del apetito sensitivo en cuanto tienen transmutación corporal"[40]

Cabe resaltar el uso que hace Tomás de la palabra *immotatio* al hablar de uno de los efectos del amor que es la herida[41]. Según dice, se da por el "exceso de inmutación" del apetito sensitivo. Trataremos este tema más adelante. Dentro de las distintas inmutaciones que se pueden dar en el corazón (y no sólo en los sentidos) entran el frío, el calor, lo seco y lo húmedo.

> "Las potencias apetitivas sensitivas, son potencias que son como formas de órganos corporales. Santo Tomás, siguiendo el cardiocentrismo aristotélico, las ubicaba en el corazón, siendo los movimientos del apetito sensitivo,

[37] MAGNAVACCA S, *Op. cit*., p. 347.
[38] *S. Th.* I, q. 78, a. 3, c.
[39] MAGNAVACCA S, *Op. cit*., p. 700.
[40] *S. Th.* I. q. 20, a. 1, ad. 1.
[41] Cf. *S. Th.* I-IIae, q. 28, a. 5.

> consecuencia de modificaciones de la sangre en el corazón (calentamiento, enfriamiento, desecación, humidificación). En cambio, la voluntad es una potencia puramente espiritual y, por lo tanto, tiene como sede el alma espiritual misma, y no, *per se*, el compuesto hilemórfico. Esto último no le viene de Aristóteles, sino de san Agustín, que claramente afirma la existencia de la voluntad y su carácter espiritual"[42].

El aspecto material es, entonces los cambios de estado en la sangre del corazón. También dentro de la psicología tomista se puede distinguir entre "pasiones del cuerpo" y "pasiones del alma".

> "Ahora bien, todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasión, como se ha dicho anteriormente, especialmente los que denotan defecto. Por consiguiente, el dolor, en cuanto reside en el apetito sensitivo, se llama propiamente pasión del alma, así como las molestias corporales se denominan propiamente pasiones del cuerpo. Por eso también San Agustín, en XIV *De civ. Dei,* al dolor le da especialmente el nombre de enfermedad"[43]

Entre las pasiones del cuerpo se encuentran las molestias corporales. Aunque se distinguen las pasiones del alma y las del cuerpo el sujeto *per se* de toda pasión es el cuerpo.

> "El sujeto *per se* de las pasiones es el cuerpo, mientras que el alma padece sólo *per acciddens*, es decir, en tanto que es forma del cuerpo. Sin embargo, la pasión pertenece tanto al alma como al cuerpo aunque de modo diverso: al alma en tanto que origen del conocimiento sensitivo y del movimiento de la facultad apetitiva, y al cuerpo en tanto que éste es el sujeto de la transmutación orgánica, es decir, del aspecto fisiológico de la pasión. Propiamente padece el alma a través de su unión con el cuerpo"[44]

La relación entre el apetito intelectivo y el apetito sensitivo

Entre el apetito sensitivo y el intelectivo se da una doble influencia, por un lado de orden "descendente", que el Aquinate llama "redundancia". "Santo Tomás utiliza un término que suele usar cuando se refiere al influjo de un nivel ontológico sobre otro: *redundantia*, y que se puede traducir como redundancia, desbordamiento, superabundancia, exceso"[45]

> "El deseo de la sabiduría o de otros bienes espirituales a veces se denomina concupiscencia, bien por una cierta semejanza, o bien por la intensidad del

[42] ECHAVARRIA, M, *Op. cit.*, p. 54.
[43] S. Th. I-IIae, c. 35, a. 1.
[44] MALO PÉ, A, *Op. cit.*, p. 145.
[45] ECHAVARRIA, M, *Op. cit.*, p. 65.

> apetito de la parte superior que redunda en el apetito inferior, de modo que al mismo tiempo también el apetito inferior tiende a su manera al bien espiritual siguiendo al apetito superior, y aun el mismo cuerpo sirve a lo espiritual, como dice Sal 83,3: Mi corazón y mi carne exultaron en el Dios vivo"[46]

Aquí Tomás considera que el corazón hace alusión a la voluntad, mientras que la carne alude al apetito sensitivo, interpretación que, sin duda, le viene de su herencia griega. La redundancia se da en ambos sentidos: ascendente y descendente.

> "Según el orden de la naturaleza, por la conjunción de las fuerzas del alma en una única esencia, y del alma y el cuerpo en un solo ser del compuesto, las fuerzas superiores e inferiores, y también el cuerpo, se derraman mutuamente lo que en alguno de ellos superabunda. Y así es que por la aprehensión del alma se transmuta el cuerpo según el calor y el frío, y a veces hasta la salud y la enfermedad, y hasta la muerte. Pero a veces sucede que alguien, por el gozo, o la tristeza, o el amor, llega a morir. Y por eso es que a partir de la gloria del alma se hace una redundancia en la glorificación del cuerpo, como es patente por la autoridad de Agustín antes indicada. Y también al revés, la transmutación del cuerpo redunda en el alma. Pues el alma unida al cuerpo, imita sus disposiciones según la demencia o la docilidad, y cosas así (…). De modo semejante, a partir de las facultades superiores se hace redundancia en las inferiores; cuando a un movimiento intenso de la voluntad le sigue una pasión en el apetito sensual, y por una intensa contemplación se retraen o impiden las fuerzas anímicas en sus actos. Y al revés, a partir de las potencias inferiores se hace redundancia en la superiores. Como cuando por la vehemencia de las pasiones del apetito sensual se oscurece la razón, de tal manera que juzgue como bueno absolutamente aquello a lo que el hombre está aficionado por la pasión"[47]

La "afición" hacia una cosa o actividad se le pegan al hombre, como un tipo de amor vicioso. Se ve que el apetito sensitivo tiene cierta influencia sobre la voluntad (ascendente). Pueden ser anteriores o posteriores al acto deliberado.

> "Las pasiones pueden actuar de modo consiguiente al acto deliberado (…) o antecedente. Las primeras son efecto del acto voluntario (…) las segundas (…) son principio accidental del acto, desde que ellas empujan a la razón hacia un determinado objeto y a la voluntad hacia una determinada acción (…) También estos movimientos pueden ser calificados como buenos o malos desde que tienen una relación (…) con la racionalidad. Son

[46] *S. Th.* I-IIae, q. 30, a. 1.
[47] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 10, *co.*

> naturalmente buenas, por ejemplo, las pasiones antecedentes como la misericordia y la vergüenza"[48].

Puede entonces, sentir uno en su interior, previo al acto voluntario, una pasión que lo mueve a actuar como la misericordia o la vergüenza; o puede uno, como efecto de la misma redundancia sentir algo en la medida que lo quiere y lo elige. Dentro de lo antecedente se puede ver una "disposición" del apetito sensitivo ordenado conforme a la virtud según el orden de la razón. La importancia del lugar que tiene la pasión en el virtuoso se acentúa al ver que una buena acción es mejor si es realizada con prontitud y deleite. "El hombre puede llevar a cabo acciones buenas sin pasión, pero le faltaría la facilidad y gusto en su ejecución"[49].

> "Corresponde justamente a la perfección del acto que el sujeto se mueva**,** no desde la pura racionalidad, sino también, por una inclinación de la sensibilidad o afectividad (…) El continente no es perfectamente virtuoso desde que carece del deleite, prontitud, estabilidad e integridad del templado"[50].
>
> "Es bueno, en efecto, y virtuoso el que goza (con fruición de la voluntad) en las obras de las virtudes, y malo el que goza en las obras malas"[51]

También es posible hacer uso de una pasión antecedente al acto para evitar otra que conduciría al pecado. "La misma razón puede, para enfrentar una pasión vehemente, hacer uso de otras pasiones: es el caso de evitar los deseos corporales suscitando la vergüenza o el temor de Dios"[52]. Las pasiones influyen en la valoración que hace el hombre de las cosas, tanto para bien (en el virtuoso) como para mal (en el incontinente o el vicioso). Al virtuoso su buena disposición le otorga cierta "connaturalidad" con el bien.

> "Tal como uno es, tal le parece el fin. Es manifiesto que de acuerdo a las pasiones del apetito sensitivo, se cambian en el hombre las disposiciones. Luego, si el hombre tiene una pasión, le parece así algo conveniente, que no le parecería en ausencia de pasión, así al irritado le parece bien lo que no le parece cuando está tranquilo. Por esto, de la parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad"[53].

[48] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 70.
[49] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 236
[50] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 84.
[51] *S. Th.* I-IIae, q. 34, a.4, co.
[52] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 137.
[53] *S. Th.* I-IIae, q. 9, a. 2, co.

No obstante, la pasión no afecta a la voluntad directamente, sino indirectamente, por abstracción o por su objeto.

> "La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad directamente, pero puede (hacerlo) indirectamente. Y esto de dos modos. Uno, por una manera de abstracción. Pues, radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentra en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio. Ya porque toda la fuerza dispersada en muchas cosas deviene menor; de donde, por el contrario, cuando se concentra sobre una, se puede dispersar menos a otras cosas. Ya porque en las obras anímicas se requiere cierta atención que, si se aplica con vehemencia a una cosa, no puede atender vehementemente a la otra. Y de este modo, por cierta distracción, cuando se fortalece el apetito sensitivo en relación con una pasión, es necesario que afloje, o sea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad. El segundo modo es por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Como es evidente por los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues es claro que la pasión del apetito sensitivo sigue a la aprehensión de la imaginación; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón"[54].

La razón de lo particular y de lo universal

Para comprender el sentido de las pasiones y su relación con lo universal es necesario comprender qué es lo que aprehende el sentido y qué es lo que aprehende el entendimiento. El sentido, por la imaginación o por la cogitativa (llamada también razón "particular"), capta lo particular, aparente, ya sea en cuanto a deleitable o a doloroso (concupiscible), ya sea en razón de "arduo" (irascible); en cambio la razón capta lo universal (y esta es la verdaderamente espiritual), de modo que cuando el hombre ama con la voluntad, (y este amor se llama "dilección"), ama "por lo que es", "en su verdad", es decir, según su especie.

> "La función de la razón o intelecto es la aprehensión de las cosas en su verdad (…) Mientras la sensibilidad se topa con la materialidad concreta, el intelecto humano alcanza a aprehender la esencia universal e inmaterial de las cosas materiales. Bajo estas consideraciones, lo que conoce propia y

[54] *S. Th*. I-IIae, q. 77, a. 1, co.

> directamente el intelecto es lo universal, dejando al sentido la captación de lo singular"[55].

Sin embargo, aunque lo que considera la razón es diferente a lo que capta el sentido, eso no significa que necesariamente sean contrapuestos, ya que en el virtuoso, el apetito sensitivo está bien dispuesto y ordenado por la razón.

> "Es cierto que la pasión sensible y la razón no consideran la cosa bajo los mismos aspectos, pero esto no significa que –materialmente- la pasión no pueda querer el mismo bien de la razón, y que un bien a vista del intelecto no sea el bien de la sensibilidad también. Existe una mutua dependencia y comunicación desde una facultad a la otra. Así, el apetito sensible puede desear un alimento por su buen sabor, y la razón puede valorarlo como beneficioso por su contenido energético, pero esto no implica que ambas facultades quieran cosas contrapuestas"[56] .

En este sentido, hay algo importante que tener en cuenta. Si la razón capta la especie (es decir, la especie humana) y el sentido capta los accidentes (es decir, accidentes, las apariencias) ¿Cómo es posible captar la unicidad de cada persona? Quizás sea posible aprehender con la razón la unicidad como parte de la naturaleza humana, en cuanto a que la materia es principio de individuación. "La materia en las cosas naturales es parte de la especie, no una materia concreta, que es principio de individuación, sino la materia común"[57]. Según Martín Echavarría, el conocimiento intelectual del individuo material, se da por algo que Tomás llama *reflexio*.

> "Queda clara y firme la sentencia de que, para el Aquinate, el singular material no es objeto de aprehensión intelectual, al menos directa. Sin embargo, nuestro autor afirma con igual claridad que el singular material es conocido por el intelecto, pero por reflexión. Habría, al menos, dos reflexiones del intelecto sobre el singular: Una concomitante al conocimiento directo de su objeto, la *quididad* universal, reflexión por la cual el intelecto llega, a través de la especie y por su continuidad natural, al fantasma del singular. Otra reflexión, in *actu signato*, por la que, a partir de la primera presencia en la conciencia del singular, se vuelve explícitamente

[55] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit., p.* 80.
[56], *Op. cit.*, p. 79.
[57] *S. Th.* I, q. 75, a. 4, co.

> al fantasma y se hacen juicios y razonamiento que tienen como sujeto al individuo material"[58]

¿Por qué el intelecto no puede captar el singular? El intelecto capta el universal, no el singular, pero hay ciertos aspectos de la imagen de la cosa que se pierden al abstraer el universal, por eso, es necesario volver sobre los propios pasos hacia el sentido, por medio de la reflexión[59]. Si bien sin la razón no se puede conocer el singular, tampoco se puede hacerlo sin el sentido. A nuestro entender, es posible llegar a un conocimiento más acabado de la persona en su unicidad, analizando sus virtudes y sus vicios (morales, intelectuales y teologales), y además, sus pasiones. De esta forma se comienza a clasificar a las personas (por ejemplo, irascible, tímido, templado, fuerte, etc.), hasta llegar a una comprensión cada vez más sutil de cada una.

También la prudencia está influida por sus disposiciones afectivas.

> "[La prudencia] juzgaría sobre lo particular por una cierta inclinación afectiva. (…) La prudencia es un hábito de la razón que está influido por las inclinaciones afectivas del sujeto, particularmente, del virtuoso"[60].

´ No obstante, no es cierto que las pasiones siempre estén ordenadas al bien. Por captar sólo lo particular y no lo universal se quedan en el envoltorio de las cosas (el bien sensible, aparente) y no las captan en su verdad.

> "Las pasiones permiten acercarse al bien envuelto en la acción, pero también, y frecuentemente, las pasiones sólo se quedan en el envoltorio del bien. Es decir, las tendencias de la sensibilidad también pueden ocultarle a la razón el verdadero bien. El intemperante no puede ver la belleza, porque sólo tiene ojos para su deseo"[61].

Este problema lleva al punto en que la persona queda dividida, en el sentido que con la razón entiende una cosa, pero con el sentido se dirige hacia otra. No es el caso de la virtud

[58] ECHAVARRÍA, M., "El conocimiento intelectual del individuo material*", Espíritu* LXIII (2014), nº 148, 347-379 (aquí pp. 376-377).
[59] Cf. *S. Th.* I, q. 86, a. 1, co.
[60] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.,* pp. 132-133.
[61] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 93.

ni del vicio, en ellos toda la persona (con la razón y el sentido) se dirige hacia el mismo fin, es, más bien, el caso del continente y del incontinente, lo cual se analizará en el tercer capítulo.

> "Como en el hombre hay dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva, unas veces se muestra de un modo con toda el alma, porque la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como ocurre en los virtuosos, o, al contrario, la razón queda absorbida totalmente por la pasión, como ocurre en los dementes. Pero otras veces, aunque la razón esté obnubilada por una pasión, queda algo de razón libre y, de acuerdo con esto, uno puede repeler totalmente la pasión o, al menos, abstenerse de secundarla. En realidad, en esta disposición, porque el hombre está dispuesto de distinta forma según las distintas partes del alma, le parece una cosa según la razón y otra según la pasión"[62].

Por lo dicho, queda claro que el apetito sensitivo tiende al bien material del cuerpo (*bonum delectabile*), en cambio, el apetito intelectivo tiende a los bienes espirituales. "En nosotros el apetito sensitivo sigue a la aprehensión del sentido que no es sino el bien conveniente del cuerpo, y así este apetito tiende a lo deleitable según el sentido y de ningún modo a un bien espiritual, como la ciencia Tomás de Aquino (*In sententiis* I, d. 48, c. 1, a. 4)[63]. Las pasiones pueden afectar a la razón de tres modos: por distracción, por contrariedad y por alteración corporal.

> "Existen tres modos en que las pasiones afectan a la razón. El primero se produce por distracción, el segundo por contrariedad, y el tercero, por una cierta alteración corporal. El primero se da cuando las fuerzas anímicas se centran principalmente en el despliegue operativo de las pasiones, lo que resta fuerzas a la razón. Desde que el alma es una sola, cuando una potencia se concentra en un cierto acto, las demás parecen despotenciarse. Así cuando uno escucha un ruido fuerte, le es imposible atender a una clase. El segundo modo es la contrariedad, y se explica por la diferencia entre los objetos de la sensibilidad y de la razón. El tercer modo es la alteración corporal (…): debido al sueño o a la embriaguez nuestra razón queda suspendida"[64].

Las pasiones propiamente humanas

Según el Aquinate, incluso el alma sensitiva, por su participación en lo racional posee elementos que son propiamente humanos. "El hombre se distingue de los animales no sólo en

[62] *S. Th.* I-II, q. 10, a. 3, ad. 2.
[63] SERRANO DEL POZO, *Op. Cit*, p. 171.
[64] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 119.

lo que es esencialmente racional, sino también en lo que es racional por participación"[65]. La misma cogitativa es distinta de los animales porque, a diferencia de la estimativa en los animales, capta las intenciones particulares (es decir, lo que es beneficioso o nocivo para la propia autoconservación) por comparación de las experiencias pasadas. Por otro lado existen ciertas pasiones que son propias del ser humano, como la tristeza y el gozo:

> "El nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón. Por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino sólo el nombre de delectación. Ahora bien, todo lo que deseamos según la naturaleza, podemos desearlo también con delectación racional, pero no a la inversa. Por consiguiente, de todo lo que hay delectación puede también haber gozo en los seres dotados de razón, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal, de la que, sin embargo, no se goza según la razón"[66].

También existe cierta concupiscencia que es propiamente humana:

> "Compete a la razón proceder hasta el infinito. Por eso quien desea riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino ser rico absolutamente, tanto como pueda. Según el Filósofo en I *Polit.*, puede señalarse también otra razón por qué una concupiscencia es finita y otra infinita. En efecto, la concupiscencia del fin siempre es infinita, pues el fin se desea por sí mismo, como la salud. De ahí que más se desea una mayor salud, y así hasta el infinito; como si lo blanco dilata por sí mismo, lo más blanco dilata más. En cambio, la concupiscencia de lo que es para el fin no es infinita, sino que se desea en la medida en que conviene al fin. Por tanto, quienes ponen el fin en las riquezas tienen concupiscencia de ellas hasta el infinito, mientras quienes las apetecen a causa de las necesidades de la vida, las desean limitadas, suficientes para cubrir tales necesidades, como dice el Filósofo en el mismo lugar"[67]

De esta concupiscencia que sigue al bien honesto, se puede deducir que además del fin último, que es la bienaventuranza, es decir, la felicidad que se alcanza con la visión beatífica; está el fin próximo, que es aquel al cual se dirige la concupiscencia infinita. Este no debe ser pecaminoso como lo es por ejemplo la avaricia, pero fuera de eso deja un amplio campo de libertad en el que se puede trabajar. Ante la pregunta de si es la moral de las pasiones tomista esclavizante, nos encontramos con esta respuesta. Hay algunas cosas como la salud, que todos

[65] TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, q. 1, a. 2, ad. 4.
[66] *S. Th.* I-IIae, q. 31, a. 3.
[67] *S. Th.* I-IIae, q. 30, a. 4.

desean como fin y que es necesaria. De modo que cosas como la sabiduría y las distintos tipos de virtudes intelectuales conforme a la propia profesión se desean por sí mismas. Y la persona puede orientar sus pasiones y hábitos según ese objetivo; sin olvidar, obviamente, que las virtudes teologales están dirigidas a Dios.

El mismo amor se puede considerar como propiamente humano.

> "Algunos afirmaron que, aun en la misma voluntad, el nombre de amor es más divino que el de dilección, porque el amor importa alguna pasión, principalmente en cuanto está en el apetito sensitivo; mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Ahora bien, el hombre puede tender mejor a Dios por el amor, atraído pasivamente en cierto modo por Dios mismo, de lo que pueda conducirle a ello la propia razón, lo cual pertenece a la naturaleza de la dilección (…). Y por esto el amor es más divino que la dilección"[68]

El corazón: la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva

Un tema importante para analizar es la cuestión del corazón. Es sabido que el corazón en cuanto a órgano, es la sede del apetito sensitivo. No obstante, como ya quedó dicho, la voluntad también puede ser llamada corazón, en la medida en que esta no es sólo efectiva sino también afectiva[69].

> "El deseo de la sabiduría o de otros bienes espirituales a veces se denomina concupiscencia, bien por una cierta semejanza, o bien por la intensidad del apetito de la parte superior que redunda en el apetito inferior, de modo que al mismo tiempo también el apetito inferior tiende a su manera al bien espiritual siguiendo al apetito superior, y aun el mismo cuerpo sirve a lo espiritual, como dice Sal 83,3: 'Mi corazón y mi carne exultaron en el Dios vivo'"[70].

> "Pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal 83,3: Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo, de manera que entendamos por corazón el apetito intelectivo, y por carne, el apetito sensitivo"[71].

[68] *S. Th.* I-IIae, q. 26, a.3.
[69] ECHAVARRIA, M, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino*", Espíritu LXV* (2016) Nº 151, Universitat Abat Oliba, 2016, p. 45.
[70] *S. Th.* I-II, q. 30, a. 1.
[71] *S. Th.* I-IIae, q. 24, a. 3.

También conviene distinguir los "afectos": "La palabra "afecto" no se suele usar para el apetito natural, sino para los apetitos sensitivo e intelectivo"[72]. Entonces la palabra afecto reúne tanto la afectividad sensitiva como la intelectiva, llamada también espiritual. Parece que Tomás, según Echavarría, usa la palabra "corazón" para todo lo que es propiamente afectivo.

> "Así como, según la concepción cardiocéntrica que se origina en Aristóteles, el corazón es la sede de las pasiones, la voluntad es la sede de los afectos espirituales, es decir, el corazón espiritual; y así como el corazón es el motor del organismo, la voluntad es la primera potencia motiva y primer motor de todas las potencias, dado que la voluntad es la potencia que gobierna a todas las otras facultades cognitivas y apetitivas, pudiendo imperar sus actos, que por eso pasan a ser también actos voluntarios; por eso mismo es como el corazón de la vida moral humana. El apetito intelectivo o voluntad es, entonces, el corazón que busca Hildebrand"[73].

¿Cómo se debe hacer para poder comprender esta doble afectividad? En la experiencia diaria, uno se puede dar cuenta que siente cosas que no siempre aprueba, que tiene la libertad de rechazar, eso sólo puede ser posible si tiene otro apetito además del apetito sensitivo: "siento esto, pero no quiero sentirlo". Los animales, al no tener apetito intelectivo no pueden rechazar lo que sienten, sino que ello los determina. En este sentido, es interesante saber cuáles son los actos de la voluntad: simple volición del fin[74], intención del fin[75], consentimiento[76], elección[77], uso activo del querer[78] y la fruición[79] ¿Es la voluntad el corazón espiritual? ¿O lo es la misma esencia del alma? Se podría plantear esta segunda opción puesto que la esencia del alma es origen de todas las potencias (incluso de la misma voluntad), es el lugar donde actúa el pecado original[80] y la gracia[81]. La respuesta es que el concepto de corazón es análogo: podemos llamar "corazón" al corazón del cuerpo, centro de la afectividad sensitiva, como podemos llamar corazón a la voluntad, centro de la afectividad intelectiva. Y, de la misma

[72] ECHAVARRIA, M, *Op. cit.*, p. 53.
[73] ECHAVARRIA, M, *Op. cit.*, p. 64.
[74] Cf. *S. Th.* I-IIae, c. 8, a. 2.
[75] *S. Th.* I-IIae, q. 12.
[76] *S. Th.* I-IIae, q. 15.
[77] Cf. S. Th. I-IIae, c. 13.
[78] Cf. S. Th. I-IIae, c. 16.
[79] Cf. S. Th. I-IIae, c. 11.
[80] Cf. *S. Th.* I-IIae, c, 83, a. 2.
[81] Cf. *S. Th.* I-IIae, c. 110, a. 4.

manera, podemos llamar "corazón" a la esencia del alma, por ser origen de todas las potencias, como lo hace Edith Stein: "Los pensamientos del corazón pertenecen a la vida originaria del alma, su ser más profundo, a una profundidad anterior a su división en distintas potencias y actos"[82].

La mente como "imago Dei"

Para entender el lugar de las pasiones y del cuerpo en la antropología tomista, es importante tener en cuenta que según el Aquinate, sólo el alma es imagen de Dios porque el cuerpo es materia y Dios no es un ser material. No obstante, Martín Echavarría tiene en cuenta, al analizar los textos del Aquinate, no sólo que el alma es imagen sino que además el cuerpo también lo es por su capacidad para engendrar, pero sólo en cuanto está unido al alma. Esto es debido a que se debe evitar decir que el animal es imagen también de Dios por esa misma capacidad, sino que es simplemente vestigio, es decir, "aquel efecto que no refleja la forma de su origen, sino que solamente nos refiere a él como a su causa"[83].

> "Según la parte inferior del alma y según el cuerpo, el hombre no es imagen de Dios, sino sólo vestigio, aunque en cierto modo el carácter de imagen redunde sobre todo su ser. Por ese motivo, por ejemplo, santo Tomás dirá que, por el hecho de engendrar a otro ser humano, el hombre tiene una participación de la imagen que no se da en el ángel, ya que "el hombre procede del hombre, como Dios, de Dios" (I, q. 93, a. 3, *co.*). Sin embargo, la generación humana es imagen de Dios en la medida en que el hombre es hombre, es decir, tiene mente, pues de otro modo también los animales y plantas, en cuanto generan, se llamarían imagen de Dios. Esto es importante notarlo también porque la generación humana no es solamente la generación según la carne, sino también, y sobre todo, "la conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto es hombre que es el estado de virtud" (*Super Sent.*, lib. 4, d. 26, q. 1, a. 1, *co.*). De tal manera, en la acción educativa y, especialmente, en la comunicación de la sabiduría se da también, derivadamente, la imagen divina en el hombre"[84].

Aunque Tomás afirma que el hombre es el compuesto y no su alma por momentos parece afirmar lo contrario:

[82] STEIN, E., *Ciencia de la cruz*, Buenos Aires, Monte Carmelo, 2006, P. 210.
[83] ECHAVARRIA M., "La mente como imago Dei según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXVIII (2019) · Nº 157, Barcelona, Universidad de Abad Oliva, publicado el 15 de enero de 2019, p. 224.
[84] ECHAVARRIA M., P. 234.

> "Es evidente que el hombre es principalmente su mente. Pero sucede que algunos se consideran ser principalmente lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva. Por eso se aman según lo que juzgan que son, pero odian lo que verdaderamente son en tanto quieren cosas contrarias a la razón. Y de ambos modos el que ama la iniquidad, odia no sólo su alma, sino también a sí mismo"[85].

Sin embargo, el Aquinate afirma que el hombre es "principalmente" su mente, pero no únicamente, lo cual deja claro al decir que "el que ama la iniquidad, odia no sólo su alma, sino también a sí mismo". En este lugar, el "sí mismo" no es sólo el alma, sino la persona en su totalidad. Hay dos formas de amarse a sí mismo, uno se ama a sí mismo por lo que es: hay un amor que es propio de los buenos y otro que es propio de los malos. El amor que es propio de los buenos es aquel según el cual se ama por lo que es principalmente, es decir, su alma; el amor que es propio de los malos es aquel según el cual se ama por lo que no es principalmente, es decir, su cuerpo y su parte sensitiva[86]. También hay que dejar en claro que la palabra *mens* no designa al alma toda, sino a su parte superior, de manera que las partes sensitiva y vegetativa quedarían excluidas.

> "Se llama "mente" a aquello que es más alto en la virtud del alma. Por eso, como la imagen divina se encuentra en nosotros según aquello que es más alto en nosotros, la imagen no pertenecerá a la esencia del alma sino según la mente, en cuanto denomina a su potencia más alta. Y así, la mente, en cuanto en ella está la imagen, denomina a la potencia del alma, y no a su esencia; o si denomina a la esencia, no es sino en cuanto de ella fluye tal potencia"[87].

De este modo incluso la esencia del alma queda excluida de ser imagen (sólo lo es en cuanto de ella surgen las potencias) porque en Dios sus "potencias" están en acto permanentemente acerca de todo. Es interesante tener en cuenta que en el ser humano, a diferencia del animal, el apetito sensitivo brota de la esencia del alma a partir del apetito intelectivo.

> "La causa de la *redundantia* se encuentra, no sólo en que ambos géneros de apetito radican en la misma alma, sino también y sobre todo en que el apetito sensitivo emana de la sustancia del alma por medio del apetito intelectivo (I, q. 77, a. 7). La afectividad sensitiva radica en la espiritual desde el punto de vista de la emanación y del funcionamiento integral de la persona. Esta conjunción de las potencias en la misma esencia del alma, según un cierto

[85] *S. Th.* I-IIae, q. 29, a. 4.
[86] Cfr. CALDERA, R. T., "Sobre la naturaleza del amor", en *Cuadernos de anuario filosófico* Nº 80 (1999), Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 115-116.
[87] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 1, *co.*

> orden jerárquico de emanación y de inherencia, es algo conocido y preconocido por un sentimiento íntimo, para decirlo con Bofill, que es la unidad radical de la conciencia humana en la autoposesión habitual que la mente espiritual tiene de sí"[88].

Esto constituye un problema, porque no explicaría de qué manera los animales tienen apetito sensitivo. Pero Tomás agrega que en el orden de la generación es al revés:

> "Pero, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre"[89]

Profundizando un poco, la esencia del alma junto con el entendimiento y la voluntad (o más bien, sus hábitos), vienen a ser la triada perfecta para hablar de la imagen de Dios. No obstante, para Martín Echavarría, como para otros autores[90], la esencia del alma no es el corazón, sino la mente.

> "Mente, noticia y amor" son una tríada que se refiere a la mente como potencia, o, mejor, a la misma esencia del alma espiritual en cuanto de ella emanan las potencias intelectivas, y a sus "hábitos connaturales", la *notitia* y el amor, que no son otra cosa que la mente misma como conocida y amada habitualmente o al modo del hábito, y no del acto. La tríada "mente, noticia y amor" equivaldría a la de ser, conocer que se es y amar el propio ser"[91].

[88] ECHAVARRIA, M, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu LXV* (2016) Nº 151, Universitat Abat Oliba, 2016, p. 68.
[89] *S Th.* I, q. 77, a. 7, co.
[90] FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30 (aquí P. 20).
[91] ECHAVARRIA M., "La mente como imago Dei según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXVIII (2019), Nº 157, Barcelona, Universidad de Abad Oliva, publicado el 15 de enero de 2019, p. 241.

CAPÍTULO 2

DEL AMOR EN PARTICULAR

Las pasiones y el lenguaje

Entender que las pasiones están relacionadas con el lenguaje implica comprender que, para el ser humano, no son una cuestión meramente animal, sino que están insertadas dentro de una dinámica propiamente humana. Lo primero que hay que decir es que, según Aristóteles, la voz sirve, a los animales y a los hombres, para expresar el placer y el dolor (propio del apetito concupiscible), en cambio, la palabra en el hombre se usa para expresar lo conveniente o nocivo (lo cual hace pensar en la cogitativa y en el apetito irascible, propias del análisis del Aquinate) y, por otro lado, lo justo y lo injusto (objeto de la justicia, propia de la voluntad), el bien y el mal (objeto del amor, que es un movimiento de los apetitos)[92].

Según Tomás, en el hombre es posible hablar de un *triplex verbum*:

> "En el que habla se encuentra un triple verbo, a saber: aquello que es concebido por el entendimiento, para cuya significación se profiere la palabra exterior. Este es la palabra del corazón (*verbum cordis)* proferido sin ruido de sonidos. Además se da el ejemplar de la palabra exterior, que se llama verbo interior porque encierra la imagen de la palabra hablada (*quod imaginem habet vocis*) (...) En el que habla es anterior el verbo del corazón que el verbo que es imagen de la voz; el último de todos es el verbo o la palabra hablada (TOMÁS de AQUINO, *De Veritate*., c. 4, a. 1)"[93].

Este triple verbo incluye el "verbo del corazón" formado por el entendimiento; el "verbo interior", que es ejemplar de la palabra hablada y, por último la "palabra hablada", material, que es imagen del verbo interior. Cabe destacar que en Tomás primero se forma el verbo del corazón y, por último la palabra hablada, de manera que esta última es imagen del primero.

---

[92] Cfr. ARISTÓTELES, Política, introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1253ª, 1-15.

[93] CESAR IZQUIERDO, "Jesucristo, Verbo del corazón y Palabra encarnada ", en L.F. MATEO-SECO y col. (eds.), Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. Actas del III Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1982), 685-691 (aquí p. 686).

> "Así, pues, 1) en primer lugar y principalmente se llama palabra a la concepción interior de la mente [*interiorem mentis conceptum*]; 2) en segundo lugar se llama palabra a la misma voz que expresa lo concebido en el interior; 3) en tercer lugar se llama palabra a la misma imagen que forma la voz"[94].

El entendimiento depende del conocimiento sensitivo y material de las cosas para poder abstraer:

> "[el verbo del corazón es el único que puede ser imagen del verbo divino] porque es completamente ajeno a la materialidad, a la corporeidad y a todo defecto; y las cosas que son de este modo se dicen de Dios propiamente (*De Veritate*, c. 4, a. 1, *co*.)"[95].

Y también:

> "El verbo comporta la manifestación y también un proceso real de una cosa a partir de otra" (c. 4, a. 2, ad. 1) "Recuerda el Aquinate, esa manifestación va precedida de otra que es la manifestación a sí mismo, la cual se hace por medio del corazón y esta manifestación precede a la otra y por ello el verbo interior es denominado verbo prioritariamente"[96].

El verbo del corazón es algo distinto y más profundo que la especie inteligible actualizada por el intelecto agente. Según cierta interpretación es la última fase del proceso de abstracción: "El alma informada por la especie forma un verbo dentro de sí" (*De natura verbi intellectus* nº 279). El verbo del corazón es la palabra interna y secreta con la que la persona se habla a sí misma. Por otro lado ¿Cómo se podría entender el carácter apetitivo de los pensamientos? Se puede comprender señalando que el entendimiento es movido por el apetito intelectivo, que, como está dicho, es de carácter afectivo. Además, varias potencias y no una sola, están involucradas en los pensamientos, así igual en la palabra hablada:

> "La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa"[97].

---

[94] *S. Th.* I, q. 34, a. 1.
[95] SOTO BRUNA, M. J., *De Veritate, cuestión 4, acerca del verbo*, Cuadernos de anuario filosófico, Universidad de Navarra, pp. 18-19.
[96] *Idem.*
[97] *S. Th.* I, q. 16, a. 4, ad. 1.

De esta manera se puede entender que las pasiones en el ser humano están atravesadas y se expresan por el lenguaje, tanto interior como exterior, y que en esta palabra interior y exterior se expresa no sólo una potencia sino varias, dentro de la unidad de la persona.

La pasión del amor

Todo amor es el principio del movimiento hacia alguna cosa que se percibe como un bien, por eso es que hay tantos tipos de amores como tipos de bienes. En este sentido, se dice que el amor es análogo[98].

> "Ahora bien, en cada uno de estos apetitos se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado"[99].

La primera forma de amor es el amor natural presente en todas las cosas, y se refiere a cierta connaturalidad de una cosa (cualquier cosa) con otra.

> El amor natural no sólo se halla en las potencias del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma e incluso en todas las partes del cuerpo, y, universalmente, en todas las cosas, porque, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*: lo bello y el bien son amables a todos, puesto que cada cosa tiene connaturalidad con lo que le es conveniente según su naturaleza"[100].

La pasión del amor es una complacencia, proporción -categoría que en Tomás es estética-, coadaptación[101] o connaturalidad con el bien deleitable. Es el primer movimiento del apetito concupiscible.

> "La primera inmutación, pues, del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible"[102]

Ya está dicho en que consiste la pasión del amor; falta hablar de su causa, la semejanza, y de sus efectos que son cinco: la unión, la mutua inhesión, el éxtasis, el celo y la herida.

1) **De la unidad y la unión**

[98] ECHAVARRÍA, M. (ed.), *Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas,* Scire, Barcelona, 2015, p. 177. *De Veritate* q. 4, a. 1, ad. 5
[99] *S. Th.* I-IIae, q. 26, a. 1.
[100] *Idem.*
[101] *S. Th.* I-IIae, c. 28, a. 5.
[102] *S. Th.* I-IIae, q. 26, a. 2.

Existen cuatro tipos de unión para Tomás: la unidad substancial; la unión total de un sujeto con su objeto (como con un alimento); la unión afectiva; la unión cognoscitiva y la unión real, que consiste en estar presente junto a la persona amada. Esta presencia es necesaria para que haya amor, porque no se puede amar algo que nunca está presente, aunque ya veremos que cierta ausencia temporal acrecienta el amor, pero si nunca se hace presente a los sentidos o al entendimiento no es posible amarla, puesto que no se puede amar lo que no se conoce[103], o incluso si se ausenta para siempre, es posible olvidarla. Se marcaran con el número uno [1] cuando Tomás resalte al amante, y con el número dos [2] cuando resalte el lugar del amado. A su vez se marcará con una [a] cuando hable del amor de concupiscencia, y con una [b] cuando hable del amor de amistad. También se indicará con una [x] cuando hable de la potencia aprehensiva, y con una [y] cuando hable de la apetitiva.

> "La unión de lo amado con el amante es de dos clases. Una real, que consiste en estar unido a la cosa misma. Y tal unión corresponde al gozo o delectación, que sigue al deseo. Otra es la unión afectiva [y], que consiste en una aptitud o proporción, es decir, en cuanto que por el hecho mismo de que una cosa tiene aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y en este sentido el amor importa unión. Esta unión precede, ciertamente, al movimiento del deseo"[104].

El primer amor es el que se tiene la persona a sí misma como efecto de la unidad substancial. Esta unidad según Forment da cierta interioridad (que en la escala ontológica de los seres aumenta en la medida que hay mayor perfección) y autoconciencia, por la que el hombre es dueño de sí mismo:

> "En la vida intelectual o espiritual, se manifiesta el modo más alto de intimidad, porque confiere el poder de reflexionar. El viviente intelectual, con la reflexión, adquiere el poder de ser dueño de su propio juicio, y, por tanto, de sus designios. En este estado de vida tanto la actividad y su reflexión son interiores. Con la perfección intelectual la operación ya no es extrovertida ni en su principio ni en su fin"[105].

Y también:

---

[103] *S. Th.* I-II, q. 26, a. 2.
[104] *S. Th.* I-II, q.25, a. 2.
[105] FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30 (aquí p. 18).

> "Alguien percibe que tiene alma que vive y que existe, en cuanto percibe que siente y que entiende, y que ejerce este tipo de actos de la vida"[106]

A partir de este amor surge el amor de concupiscencia, por el cual uno quiere un bien -que puede ser una persona- para sí, y, por otro lado, el de semejanza, por el cual, alguien quiere a otra persona porque es semejante a sí misma. En este sentido, sólo la persona puede ser un bien honesto, porque siempre que se busca una cosa, se busca para una persona, ya sea para sí o para el otro: "únicamente es buscada por sí misma, y lo demás para ella"[107].

> "En efecto, hay una unión que es causa del amor, la unión substancial en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo y la unión por semejanza en cuanto al amor con el que uno ama las otras cosas, según queda dicho"[108]

Por eso la semejanza es causa del amor, porque el primer amor es aquel con el que uno se ama a sí mismo. El amor del apetito sensitivo es causado por la semejanza. Esta semejanza puede darse de dos maneras: porque una y otra poseen en acto la misma forma, y porque una posee en potencia lo que la otra posee en acto.

> "La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero ha de considerarse que la semejanza entre varias cosas puede ser de dos modos. Uno, porque una y otra poseen en acto una misma forma, como dos seres dotados de blancura se dicen semejantes; otro, porque una cosa tiene en potencia y a manera de cierta inclinación a aquello que otra lo posee en acto, como si decimos que un cuerpo pesado existente fuera de su lugar tiene semejanza con un cuerpo pesado que está en su lugar. O también en cuanto la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.
>
> El primer modo de semejanza, por tanto, causa el amor de amistad o benevolencia, pues por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener, por así decirlo, una sola forma, son en alguna manera uno en aquella forma, como dos hombres son uno en la especie de humanidad y dos blancos en la blancura. Y por eso el afecto [y] del uno tiende hacia el otro como hacia una misma cosa consigo, y quiere el bien para él como para sí mismo. Pero el segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia [a] o la amistad [b] de lo útil o deleitable. Porque todo lo que existe en potencia, en cuanto tal, tiene el apetito de su acto, y si posee sensibilidad y conocimiento se deleita en su consecución"[109]

[106] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 10, a. 8, *co.*
[107] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles III*, c. 112.
[108] *S. Th.* I-II, c. 28, a. 1, *co*.
[109] *S. Th.* I-II, q. 27, a.3.

El amor de benevolencia se da cuando dos personas comparten la misma forma, y el amor de concupiscencia se da en una persona cuando la otra tiene algo que ella no tiene. La semejanza como causa del amor se da de modo que el otro es considerado *alter ego.*

> "Del mismo modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo. Por eso lo aprehende como otro yo, esto es, en cuanto quiere el bien para él como para sí mismo. De ahí que el amigo se diga ser *otro yo.* Y San Agustín afirma en IV *Confess.*: *Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma*"[110].

El amor de benevolencia es aquel por el que uno ama a otra persona como a sí mismo, es decir, le desea el bien, y a ese bien que quiere para esa persona, lo ama con amor de concupiscencia.

> "El amor tiene siempre una doble dimensión: una, el bien que quiere para alguien; otra, aquel para quien quiere el bien. Pues en esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien. Por eso, en aquello que alguien ama, quiere un bien para sí mismo. Y, en la medida de lo posible, quiere poseer aquel bien. En este sentido el amor es llamado fuerza de unión; también en Dios, que no tiene composición; puesto que aquel bien que quiere para sí no es otro que Él Mismo, que es esencialmente bueno, como ya se demostró (c. 6 a. 3). Por otra parte, por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro, y, consecuentemente, lo trata como si fuera él mismo, deseando el bien para el otro como para sí mismo"[111].

Cómo está dicho, el amor es análogo. En este sentido, se encuentran varias palabras relacionadas a él. Ya están nombrados el amor de concupiscencia y benevolencia. Falta hablar de la amistad y la dilección, que son propias del amor de benevolencia, el primero a modo de ´habito" y el segundo a modo de acto, suponen una elección de la voluntad.

> "Se encuentran cuatro nombres que en cierto modo se refieren a lo mismo, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Difieren, sin embargo, en que *la amistad [b]*, según el Filósofo en VIII *Ethic.*, *es a modo de hábito,* mientras *el amor* y *la dilección* a modo de acto o pasión, y *la caridad* puede entenderse de ambos modos"[112]

Esta cuestión genera una pregunta: Si la pasión del amor busca el bien deleitable "aparente" como un bien para sí (o, más bien, para su cuerpo), y el amor de benevolencia, en

[110] *S. Th.* I-II, q. 28, a. 1.
[111] *S. Th.* I, q. 20, a. 1, ad. 3.
[112] *S. Th.* I-II, q. 26, a.3.

el cual se encuentra la amistad, busca el bien del otro, entonces probablemente, esta pasión, sería necesario evitarla para promover sólo el amor de la voluntad, según el cual uno ama al otro "por lo que es", es decir, "según su especie" aprehendida por el entendimiento, y lo ama por sí mismo como un bien honesto, desinteresadamente. Si bien esto es cierto, no hay que olvidar lo dicho sobre la "superabundancia", por el cual el amor de la voluntad es tan intenso que "rebalsa", expresándose también por medio de los otros apetitos. De manera que el sentido, aunque debe estar, no debe ser prioridad. Sólo así se puede entender la unidad de la persona en el acto del amor, de manera que no esté dividida, deseando (apetito sensitivo) una cosa y entendiendo, y por tanto, queriendo, otra (apetito intelectivo). Además, respecto del bien honesto, hay que insistir, no es necesario que se distinga siempre y en todos los casos del bien deleitable, simplemente es preciso que, cuando ya no sea deleitable, se siga eligiendo, sobre todo en el caso en que ese bien honesto sea una persona.

La unión cognoscitiva es la del cognoscente con lo conocido, según la cual "el alma es, en cierta medida, todas las cosas"[113]. Esta unión es de carácter intencional.

> "El conocimiento [x] se perfecciona por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su semejanza [la especie inteligible]. Pero el amor hace que la misma cosa que se ama, se una de algún modo al amante, como queda dicho (en la sol. y ad 2). Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento"[114].

En este sentido, "en el alma humana hay una cierta disposición para conocerse conscientemente, para poseer intelectualmente su ser, a modo de hábito intelectual"[115], de manera que conocer es cierto modo de poseer y para poder poseerse hay que conocerse porque no se puede poseer aquello de lo que ni siquiera se tiene noticia.

Por otro lado, la unión afectiva, es cierta aptitud o proporción hacia un bien -que puede ser una persona- según la cual uno ya participa en algo de ella, al menos, en potencia.

---

[113] Cfr. ARISTÓTELES, Física. Acerca del Alma. Poética, traducción y notas de Tomás Calvo Martinez, Madrid, Gredos, 2014, a 14-18.
[114] *S. Th.* I-II, q. 28, a. 1.
[115] FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30 (aquí p. 18).

> "La unión guarda relación con el amor de tres maneras. En efecto, hay una unión que es causa del amor, la unión substancial en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo y la unión por semejanza en cuanto al amor con el que uno ama las otras cosas, según queda dicho (c.27 a.3). Otra unión es esencialmente el amor mismo. Y ésta es la unión según la mutua adaptación del afecto [y]. La cual, en verdad, se asemeja a la unión sustancial, en cuanto que el amante [1], en el amor de amistad [b], se ordena al amado como a sí mismo; y en el amor de concupiscencia [a], como a algo suyo. Hay otra unión que es efecto del amor. Y ésta es la unión real, que el amante busca con la cosa amada. Esta unión es según la conveniencia del amor, pues, como refiere el Filósofo en II *Polit.*, Aristófanes dijo que *los amantes desearían hacerse de los dos uno solo,* pero como de esto resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos, buscan la unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares"[116]

Este buscar hacer de los dos uno solo es la esencia del amor de concupiscencia. Es el amor de concupiscencia en el sentido más propio del término. Pero humanamente no es posible hacerlo sin destruirse. Es esto lo que pasa cuando uno come: se hace uno con el alimento, destruyéndolo, lo cual hace interesante el hecho de que la virtud de la templanza modere también la alimentación. Por eso, para remediar este deseo que no puede cumplir su objetivo, los amantes tendrán que conformarse con "vivir juntos", con una unión afectiva, cognoscitiva, y real (estando presentes) que nunca llega a ser total.

En esta unión afectiva se da cierto contactó del amante con el amado, que no es corporal, sino virtual:

> "El contacto es de dos tipos: corporal, como los cuerpos se tocan; y virtual, como se dice que lo que causa tristeza toca al que está triste. Según el primer contacto, Dios, dado que es incorpóreo, ni toca, ni es tocado. Pero según el contacto virtual, toca moviendo a las creaturas, pero no es tocado, porque ninguna virtud natural de la creatura puede llegar hasta Él. Y así entiende Dionisio que no hay tacto de Dios, de tal manera que se lo toque"[117].

Este contacto virtual que se refiere a la unión afectiva es de carácter apetitivo. Lo que causa tristeza toca al que está triste, y lo que causa amor toca al que ama, por eso es que se da cierta complacencia, proporción o coadaptación.

[116] *S. Th.* I-II, c. 28, a. 1.
[117] *S. Th.* I, q. 105, a. 2, ad. 1.

2) De la mutua inhesión

Según Silvia Magnavacca, la palabra inhesión vienen del verbo compuesto *in-esse* que significa "ser en".

> "*Inesse*. Verbo compuesto (i*n-esse*), cuyo equivalente griego se encuentra ya en Aristóteles. En la terminología escolástica indica la presencia o, mejor aún, la inherencia de una realidad en otra. Ahora bien, se puede aplicar en el plano metafísico; (…) Hay tres modos de ser en un sujeto: 1.1. i. *naturaliter*: algo puede estar en otra cosa como principio constitutivo de ella (…); 1.2. i. *per se*, como sucede con los principios de la sustancia primera, de esta manera está o existe o es la forma en la materia; 1.3. i. *Per accidens*: algo puede estar en otro, como elemento que sobreviene a una sustancia ya constituida; por ej., la blancura"[118]

Existen tres modos metafísicos de ser en otro: *naturaliter*, por el cual se es principio constitutivo de la cosa, como la esencia lo es a la existencia; *per se*, como la materia es a la forma; o *per accidens*, como son los accidentes a la substancia. No obstante, la mutua inhesión no parece ser ninguno de estos. Según lo que dice Tomás es un modo en que la persona amada está en el amante, no realmente sino intencionalmente. Podría decirse que es una inhesión intencional. Además, esta presencia intencional es mutua y se relaciona directamente con la unión cognoscitiva y afectiva.

> "Este efecto de la mutua inhesión puede entenderse no sólo con respecto a la potencia aprehensiva, sino también en cuanto a la potencia apetitiva. Porque, respecto de la potencia aprehensiva [x], el amado se dice estar en el amante [1] en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello de Flp. 1,7: *Porque os llevo en el corazón.* [2] Pero se dice que el amante está en el amado según la aprehensión en cuanto que el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza en escudriñar interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en su intimidad. Como del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, dice 1 Cor. 2,10 que escudriña aun las profundidades de Dios."[119].

El amado mora en la aprehensión del amante. En cambio, el amante se esfuerza en escudriñar "interiormente" todo lo que pertenece al amado (esta relación no parece ser mutua de la misma forma). Su deseo es penetrar en su intimidad. ¿Cuál es esa intimidad a la que el

[118] MAGNAVACCA S, Léxico Técnico de filosofía medieval, Madrid, Miño y Dávila, 2005, p. 365.
[119] *S. Th.* I-II, c. 28, a. 2.

amante quiere llegar? Sin duda es "lo más profundo del alma", es decir, el corazón espiritual, que es la misma esencia del alma. ¿Cómo podría llegar el amante a escudriñar la profundidad del corazón de la persona amada si no puede acceder a su corazón? Ya vimos que el sentido capta las apariencias singulares y, el intelecto, las esencias universales. También hemos visto que el conocimiento intelectual del individuo material se da por la *reflexio* que es una vuelta al sentido con la ayuda del entendimiento. Pero es imposible unirse totalmente simbióticamente. La única forma de tener cierto acceso al corazón del otro es por medio del lenguaje:

> "A aquellos miembros en los que se manifiesta más claramente el reflejo del corazón, como en los ojos, en el rostro y en la lengua"[120]

Si bien aquí Tomás se refiere a la afectividad sensitiva, es este el lugar por donde hay que empezar para penetrar los más íntimo de la persona amada.

Visto esto, es llamativa la crítica de Juan Manuel Burgos, según la cual la filosofía tomista no está hecha para tratar la interioridad de la persona[121]. ¿Cómo conciliar esta crítica con lo visto? Simplemente hay que aclarar que para Tomás la esencia del alma no es la interioridad de la persona sino aquel acto primero por el cual ella adquiere su especie.

> "Pero respecto de la potencia apetitiva [y] se dice [1] que el amado está en el amante en cuanto está en su afecto mediante cierta complacencia, de manera que o se deleite en él, en sus bienes, en su presencia; o, en su ausencia, tienda hacia el amado mismo por el deseo con amor de concupiscencia [a], o hacia los bienes que quiere para el amado con amor de amistad [b]; y no por causa alguna extrínseca, como cuando se desea una cosa a causa de otra, o como cuando se quiere un bien para otro por alguna otra cosa, sino por la complacencia en el amado enraizada en el interior. De ahí que también el amor se llame *íntimo* y se hable de *entrañas de caridad"*[122].

En una relación de amor hay uno que es amante y otro que es amado, sobre todo cuando uno tiene en potencia lo que el otro tiene en acto. Aunque Tomás no lo menciona, sin duda, esto recuerda a cuando Agustín de Hipona habla de la Santísima Trinidad: "El amor supone

[120] *S. Th.* I-II, c. 48, a. 4, *co*.
[121] Cfr. BURGOS, J. M., "La antropología personalista en Persona y acción" en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid, Palabra, 2007, P. 137.
[122] *S. Th.* I-IIae, q. 28, a. 2.

un amante, un amado y un amor"[123] ¿Se cumplirá esto de la misma forma en la relación de pareja? Aquí se ve claro que cuando dice que no ama a la persona amada por una causa extrínseca sino que lo ama por una complacencia enraizada en su interior, se refiere al bien honesto, unido al bien deleitable. Porque no sólo disfruta del amado como suyo sino que quiere su bien, y es allí donde está la diferencia entre el bien únicamente deleitable y el bien honesto: en que no sólo se deleita en él, sino también en sus bienes, en hacerle el bien.

> "Y, a la inversa [y], el amante está de otro modo en el amado [2] por el amor de concupiscencia [a] que por el amor de amistad. Porque el amor de concupiscencia no descansa con cualquiera extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca poseerlo perfectamente, penetrando, por así decirlo, hasta su interior"[124].

El amante está en el amado porque penetra en su interior. Por esto es que el amor de concupiscencia es más propio de los amantes que de los que son sólo amigos, porque este amor busca la unión, busca poseerlo perfectamente hasta penetrar en su interior. ¿Qué busca el amor de amistad?

> "En el amor de amistad [b], el amante está en el amado [2], en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos y la voluntad del amigo como suya, de suerte que parece como si él mismo recibiese los bienes y los males y fuese afectado en el amigo. Y por eso, según el Filósofo en IX *Ethic.* y en II *Rhetoric.*, es propio de los amigos *querer las mismas cosas y entristecerse y alegrarse de lo mismo.* De modo que, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él. Y, al contrario [1], en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, entonces el amado está en el amante" (I-II, c. 28, a. 2).

La amistad genera lo que podría llamarse "afectividad empática", que consiste en alegrarse y entristecerse con los bienes y males del amigo como si fueran propios.

> "Por otra parte, la mutua inhesión en el amor de amistad [b] puede entenderse también de un tercer modo, por vía de reciprocidad de amor, en cuanto que los amigos se aman mutuamente y quieren y obran el bien el uno para el otro [1 y 2]"[125]

[123] SAN AGUSTÍN, *De Trinítate* en ARIAS, Luis (introducción, traducción y notas). Obras de San Agustín, Tomo V, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1956.VIII, la, 14; IX, 2, 2.
[124] *S. Th.* I-IIae, q. 28, a. 2, *co.*
[125] *S. Th.* I-IIae, q. 28, a. 2.

Entonces, los amantes desean poseerse, están unidos por la aprehensión y la afectividad (intencionalmente, buscando penetrar en el corazón de la persona amada); sienten los males y bienes del otro como propios: se desean el bien, de manera que se lo buscan mutuamente por medio de la virtud; buscan estar siempre juntos; y tienen entre sí una *redamatio*, es decir, un amor recíproco.

3) Del éxtasis

El próximo efecto tratado por el Aquinate es el "éxtasis", que es un cierto modo de estar fuera de sí. Esto de dos modos: por la aprehensión y por el apetito. En este último se distinguen: el éxtasis del amor de concupiscencia y el éxtasis propio del amor de benevolencia o amistad.

> "Se habla de que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí. Lo cual sucede no sólo según la potencia aprehensiva, sino también según la potencia apetitiva. Se dice que uno se pone fuera de sí según la potencia aprehensiva [x] cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, como se dice que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender algunas cosas que sobrepasan el sentido y la razón, en cuanto se pone fuera de la aprehensión connatural de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a cosas inferiores; por ejemplo, cuando uno cae en frenesí o en demencia se dice que padece éxtasis. Mas en cuanto a la parte apetitiva [y] se dice que uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige hacia otro saliendo en cierto modo fuera de sí mismo.
>
> El amor produce el primero de estos éxtasis a modo de disposición, esto es, en cuanto hace meditar sobre el amado [x1], como queda dicho (a.2), y la meditación intensa de una cosa aparta la mente de las otras" (I-II, c. 28, a. 3, *co.*).

Por medio de la aprehensión, como está visto, primero se da la "unión", luego la "mutua inhesión" y, en tercer lugar, por medio de un "éxtasis", se dice que el amante sale de sí porque no puede pensar en otra cosa sino en la persona amada.

> "Pero el segundo éxtasis lo produce el amor directamente: en absoluto el amor de amistad [b], y no absolutamente, sino bajo cierto aspecto, el amor de concupiscencia [a]. Pues en el amor de concupiscencia [b] el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad [b], el afecto de uno sale absolutamente

> fuera de él, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades"[126].

Aquí encontramos finalmente la gran diferencia entre el bien únicamente deleitable al cual se dirige el amor de concupiscencia y el bien honesto. Es que, por el deseo de gozar y disfrutar de la persona amada, el que ama con amor de concupiscencia se encierra en su propio disfrute y deseo, porque lo quiere para sí; mientras que el éxtasis propio del amor de benevolencia "quiere el bien para su amigo y trabaja por él", y este es su propio éxtasis, por el cual sale de sí mismo. Si bien, por la superabundancia puede, a su vez, disfrutarlo, no es lo que busca principalmente. Esto es lo que quiere decir Tomás cuando dice "*bonum est difussivum sui*"[127]

4) Del celo

El cuarto efecto es el "celo", por el cual el amante rechaza lo que es contrario al bien amado. Así como con los otros efectos, se distingue el celo que surge del amor de concupiscencia, y el celo que surge del amor de amistad.

> "El celo, de cualquier modo que se tome, proviene de la intensidad del amor. Porque es evidente que cuanto más intensamente tiende una potencia hacia algo, más fuertemente rechaza también lo que le es contrario e incompatible. Así, pues, siendo el amor *un movimiento hacia el amado,* como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*, el amor intenso trata de excluir todo lo que le es contrario".
>
> "Esto, sin embargo, acontece de diferente manera en el amor de concupiscencia que en el amor de amistad. Pues en el amor de concupiscencia [a], el que desea alguna cosa intensamente se mueve contra todo lo que se opone a la consecución o fruición tranquila del objeto amado [1]. Y en este sentido se dice que los varones tienen celos de sus esposas, para que la exclusividad que buscan en la consorte no sea impedida por la compañía de otros"[128]

Los ejemplos nos pueden ayudar a entender a qué se refiere el Aquinate: el amor de concupiscencia es propio del amor de pareja, y en ningún momento dice que está mal que sea

[126] *S. Th.* I-II, q. 28, a. 3.
[127] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate,* c. 21, a. 1, ad 4.
[128] *S. Th.* I-II, c. 28, a. 4, *co*.

así. Si el amante sólo tuviera un amor de amistad por su amada buscando su bien, no requeriría la exclusividad que requiere el verdadero amor de pareja, ni la misma unión. Obviamente que el amor de amistad tampoco puede faltar, que hace que el amor de concupiscencia no haga cerrar al amante sobre sí mismo, para que busque a la persona amada no sólo como bien deleitable, sino también como bien honesto. De manera que, cuanto más intenso es el amor de concupiscencia, mayor es el celo.

> "El amor de amistad [b] busca el bien del amigo; por lo cual, cuando es intenso, hace que el hombre se mueva contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo. Y conforme a esto, se dice que uno tiene celo por su amigo cuando procura rechazar todo lo que se dice o hace contra el bien del amigo"[129].

El amor de amistad, en el celo, no busca la exclusividad, sino que más bien se mueve contra todo lo que es contrario a su bien, es decir, a su felicidad, que está en la virtud.

5) De la herida y los efectos próximos

El quinto efecto del amor es la "herida". Esta se puede dar formalmente por un amor a un bien que no es conveniente a la persona, o también se puede dar materialmente por un amor a un bien conveniente. Se debe recordar que la conveniencia de un bien no se descubre con la imaginación, esta sólo responde, junto al apetito concupiscible, a lo deleitable. Lo conveniente se capta con la cogitativa y su correspondiente apetito irascible en base a las propias experiencias pasadas). Es por eso que el amante puede ser engañado por seguir únicamente el bien deleitable sin hacer reflexión alguna de lo particular, como es propio de la cogitativa, sobre ello.

> "Como se ha indicado anteriormente (c.26 a.1-2; c.27 a.1), el amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien. Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale ganancioso y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente sufre por ello daño y deterioro. Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora. De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron.*

[129] *S. Th.* I-II, c. 28, a. 4.

> Esto que se ha dicho se entiende del amor en cuanto a lo que es formal en él, esto es, por parte del apetito. Pero en cuanto a lo que es material en la pasión del amor, que es una inmutación corporal, sucede que el amor es lesivo por exceso de inmutación, como pasa en el sentido y en todo acto de una potencia del alma que se ejerce mediante una inmutación del órgano corporal"[130].

¿En qué consiste este "exceso de inmutación"? Sin duda que es un misterio, pero muy probablemente, dentro del pensamiento tomista, tenga que ver con aquellos "cambios de estado en la sangre del corazón" de modo que el corazón queda herido de amor. Esto se puede comprender mejor revisando los "efectos próximos" del amor.

> "Al amor pueden atribuírsele cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción o derretimiento, la fruición, el desfallecimiento y el fervor"[131]

El primer efecto próximo a analizar es el de derretimiento.

> "Entre los cuales ocupa el primer lugar la *licuefacción* o derretimiento, que se opone a la congelación. Lo que está congelado, en efecto, es en sí mismo compacto, de manera que no puede ser fácilmente penetrado por otra cosa. Ahora bien, pertenece al amor que el apetito [y] se haga adecuado para recibir el bien que se ama, en cuanto lo amado está en el amante [1], según se ha dicho (c.1 a.2). De ahí que la congelación o dureza sea una disposición que se opone al amor. En cambio, la licuefacción o derretimiento importa un reblandecimiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el bien amado"[132]

El "derretimiento" sugiere cierta disposición orgánica del corazón para ser "penetrado" afectivamente por el amor del otro. Este primer efecto parece tener cierto carácter erótico, quizás propio de la mujer, ya que es un cierto modo de "abandonarse" en la persona amada. Además recuerda a la cuestión de la unión afectiva, puesto que el derretimiento, es cierta disposición, aptitud o proporción —nuevamente insistimos en el carácter estético de esta palabra— para inclinarse hacia la persona amada.

> "Luego si lo amado [1] está presente y se lo posee, se produce la delectación o *fruición"*[133]

---

[130] *S. Th.* I.II, q. 28, a. 5.
[131] *Idem.*
[132] *Idem.*
[133] *Idem.*

La delectación o fruición es el término del apetito, donde encuentra reposo, luego del amor y la concupiscencia (es decir, el deseo). Así como para el amor, para esta delectación es necesario que esté presente, pero con una diferencia: no alcanza con que esté presente, sino que es necesario que se posea. Es claro que Tomás, con estos efectos, no se refiere a otra cosa que a la relación de pareja, porque no se entenderían muy bien el sentido de estos, si fuera el caso del alimento o de la bebida, por ejemplo el derretimiento. Si bien el amor es el principio del movimiento hacia cualquier bien, todo bien que no sea una persona no se quiere por sí mismo sino para sí.

> "Mas si está ausente, resultan dos pasiones, a saber: la tristeza por la ausencia, que se indica con el término *desfallecimiento* (por lo que también Tulio, en III *De tusculanis quaest.*, llama *enfermedad* especialmente a la tristeza); y el deseo intenso de alcanzar lo amado, que se designa por *el fervor*"[134]

El que ama verdaderamente a otra persona desea estar con ella. Por eso, ante su ausencia, es lógico que "desfallezca". Es necesario decir que esta palabra no es intercambiable con la palabra tristeza, sino que es un tipo especial de ella, que es la consecuencia de la ausencia de la persona amada. Por otro lado, de este desfallecimiento surge el fervor que es un deseo intenso de alcanzar la persona amada ¿Alcanzarla de qué manera? Según la manera de la posesión, pero no como se posee una cosa, sino como se "posee" a una persona en una relación marital: por la mutua entrega (*redamatio*).

> "Y éstos son en verdad los efectos del amor tomado formalmente, según la relación de la potencia apetitiva a su objeto. Pero en la pasión del amor se siguen algunos otros efectos proporcionados a éstos, por razón de la inmutación del órgano"[135]

Todos estos efectos próximos son de carácter lesivo, en cuanto a que son la forma en que la persona amada queda herida de amor. Se pueden analizar en su aspecto formal, como ya está hecho, o por su aspecto material, es decir, por la inmutación del órgano, más precisamente, del corazón.

La Proporción en la estética tomista

[134] *Idem.*
[135] *Idem.*

Al hablar del amor, es importante hablar de la belleza, aunque el amor se dirige al bien que deleita, y la belleza en Tomás es una cualidad cognoscitiva, sin embargo es inevitable pensar que en esta unidad de la persona, el amor es cierta forma de considerar bella a una cosa, como se verá a continuación. Es importante aclarar que la "belleza" (*pulchrum*) tiene un carácter objetivo. El carácter subjetivo lo tiene la "hermosura" (*formositas*), que depende de la belleza objetiva.

> "La belleza radica, como ya hemos dicho, en la correspondencia formal de un ente respecto de su propia perfección, o dicho de otro modo de su cercanía a Dios; cuanto más bello sea un ente por su forma más arriba estará en la escala creatural y más cercano a la belleza como origen. No obstante, cada uno juzga según su opinión como más hermosa una cosa que otra, o percibe y prefiere esta correspondencia que llamamos belleza de una determinada manera o de otra"[136].

La hermosura se considera respecto a la apariencia exterior de cada cosa en cuanto creada, porque todas las cosas participan de la belleza de Dios, y esta es la hermosura que capta subjetivamente una persona.

> "Que las cosas sean hermosas no implica que sean objetivamente bellas, ya que para empezar no son unívocamente hermosas. En todo caso la belleza siempre provoca hermosura, porque el origen de la hermosura es la belleza. Pero la hermosura no implica necesariamente belleza, ya que la segunda tiene un componente intelectual que nos revela algo de la cosa en cuestión. La hermosura tiene más que ver con nuestro acercamiento las cosas, no con el nivel objetivo de belleza que haya en ellas"[137].

En este sentido, tiene lógica decir que el sentido —y el apetito sensitivo— percibe y apetece la hermosura aparente de la cosa y, en cambio la razón —y el apetito intelectivo— capta su belleza objetiva. Sería necesario un concepto para hablar de esa belleza que se capta gracias a la "*reflexio*", es decir, gracias a la persona singular, porque esta es la estética más propia de los amantes.

Al principio de este capítulo se dijo que el amor es cierta proporción del apetito con ese bien que se considera deleitable, de manera que se tiende en él y se tiene de alguna manera, en potencia. La proporción es cierta correspondencia entre una cosa —o aspecto de la cosa—

[136] DURANGO CALVO, A., *Master de estudios avanzados en filosofía, Sobre el concepto de belleza en Santo Tomás de Aquino*, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y letras, 2018, p. 35.
[137] DURANGO CALVO, A., *Op. cit*., p. 35.

y otra, que hace bella a la cosa, de manera que si fuera más allá de esta correspondencia, ya no sería bella. "La proporción tiene una vinculación especial con el otro principio ontológico de receptividad de las formas, es decir, con la materia"[138]. De manera que la proporción es una relación que implica cierta receptividad. De esta manera, la esencia debe adecuarse a la existencia[139]: la materia a la forma[140]; los accidentes a la substancia; y también está la belleza espiritual, que consiste en que la conversación y las obras estén proporcionadas a la claridad espiritual, es decir, una belleza moral[141]

> "La belleza implica el aquietarse del apetito sólo con verla o conocerla (III, 27, 1 ad 3). La fruición estética no apunta a poseer la cosa, sino que se aplaca en el considerarla, en el percibir las características de proporción, integridad y claridad. Tanto que los sentidos que más atañen a la percepción de lo bello son los *maxime cognoscitivi* como la vista y el oído, y llamamos bellas a las imágenes y a los sonidos, no a los sabores y a los olores (*ibidem*)"[142].

> "Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descanse el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito"[143]

La belleza sensible se percibe, entonces, con la vista y el oído, cuando se captan las características de proporción, integridad y claridad. Ya vemos también como el apetito está incluido en la consideración de la belleza, en el sentido de que se aquieta en ella con cierto placer. ¿Qué significa entonces esta proporción del apetito? Sin duda significa que la persona se hace bella o desagradable según aquello que ama en cuanto a que el apetito es proporcional a la cosa amada, porque tiende hacia ella, como dice el siguiente pasaje:

> "Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora. De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron"*[144].

---

[138] DURANGO CALVO, A., *Op. cit.,* p. 52.
[139] *Suma Contra Gentiles* II, 53
[140] *Sentencia libri de anima* I, 9, p. 46 b
[141] *S. Th.* II-IIae, q. 145, a. 2.
[142] UMBERTO ECO, *Arte y belleza en la estética medieval,* Barcelona, Lumen, 1997, p. 109.
[143] *S. Th.* I-IIae, q. 27, a. 1, ad. 3.
[144] *S Th.* II, c. 28, a. 5.

¿De qué modo se puede hacer bella o desagradable una persona por lo que ama? "Por sus conversaciones y obras", como ya está dicho[145]. Es lógico, después de todo lo expuesto, que un amante hable más de la persona que ama que de cualquier otra cosa, y que actúe para ella. Amar algo que es realmente bueno y bello, conveniente a la naturaleza del sujeto, hace bello al amante, en cambio amar algo, es decir, considerar bueno y bello según cualidades inferiores, como son el mero hecho de que sea deleitable a la vista, y lo busque sólo para conseguir un placer, encierra a la persona sobre sí, de manera que sólo considera, hablando de la persona, los aspectos más superficiales, y no las virtudes de la persona amada. Incluso es importante considerar a toda persona como bella en sí misma por el simple hecho de ser persona puesto que serlo es "de la máxima dignidad". ¿Será la dignidad sinónimo de belleza?

> "Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad (…) Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona"[146]

No obstante, según Tomás, esta dignidad que es sinónimo de belleza, se puede perder, de manera que la persona se hace "abominable" por amor al pecado.

> "El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo, y húndase, en un cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto que es útil a los demás (…). Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en si malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno"[147].

Y también:

> "De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: Se hicieron abominables como las cosas que amaron" (I.II, c. 28, a. 5).

¿Deber o tendencia?

[145] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 145, a. 2.
[146] *S. Th.* I, c. 29, a. 4.
[147] *S. Th.* II-IIae(a), q. 64, a. 3, *co.*

Si bien el amor de benevolencia surge como un deber, una decisión y un reconocimiento del otro según su especie aprehendida por el entendimiento, no se puede decir lo mismo del amor de concupiscencia. Se puede señalar que en un sentido es libre, pero en otro sentido no lo es en absoluto. Es libre en cuanto a que nadie puede obligar a una persona sentir nada que ella no siente (apetito sensitivo) y, sin embargo, no es libre porque no está enteramente en su decisión, quizás por el pecado original, pero también por la naturaleza material del cuerpo.

> "La explicación última de la falla del apetito sensible que ocasiona las pasiones desordenadas dice relación con el pecado original que habría producido (además de la perdida de la justicia original) una cierta rebeldía de la sensualidad contra la razón. Se trata de la "rebeldía de la carne" que Tomás de Aquino denomina, siguiendo a San Agustín, "concupiscencia", siendo esta concupiscencia más ben la disposición corrompida del acto de la sensualidad que hemos denominado "pasión concupiscible" (…) Desde una perspectiva filosófica (…) el desorden viene dado de la naturaleza material de las pasiones, que no siguen el dominio de la razón. Incluso los primeros movimientos de la sensibilidad adversos a la razón son faltas, aun cuando son faltas menores, por el hecho de que la razón debería haberlas prevenido, pero no lo hizo"[148].

Por eso dice Tomás que el gobierno de la voluntad sobre las pasiones no debe ser despótico sino político, es decir, "despótico" en cuanto se le imponga algo sin que este pueda oponer resistencia, a la manera en que uno gobierna los movimientos de cuerpo; sino que debe ser político, convencerlo por medio del discurso de la cogitativa que es convencida a su vez por la razón, y por la superabundancia de la voluntad.

> "El Filósofo en I *Politicorum* dice: *En el animal es observable tanto el poder despótico como el político. El alma domina al cuerpo con despotismo, y el entendimiento domina al apetito con poder político y regio.* Pues se llama dominio despótico el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de ningún medio para enfrentarse a las órdenes de quien ordena, ya que no tienen nada propio. En cambio, el poder político y regio es el ejercido sobre hombres libres, los cuales, aunque estén sometidos al gobierno de un jefe, sin embargo, poseen cierta autonomía que les permite enfrentarse a los mandatos. Así, se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de

[148] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 72.

> movimiento voluntario. En cambio, se dice que el entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena. Por eso, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos"[149].

En este sentido el apetito sensitivo puede ser convencido de deleitarse en lo que es realmente bueno, y no dejarse llevar sólo por las apariencias que pueden engañar a la persona. Es posible que no siempre la engañen, pero no se puede estar seguros. Por eso mediante el razonamiento de lo particular (cogitativa) basada en experiencias previas se puede llegar a una conclusión acerca de si en el deleite que causa una persona se es engañado, es decir, se ve un mal disfrazado de bien o no, el bien deleitable coincide con el bien arduo que se quiere alcanzar.

Por otro lado, también es cierto que existen técnicas que se usan en el teatro para disimular las emociones. Sin duda esto tiene que ver con la intensificación del dominio político por un conocimiento fino de las razones que mueven al apetito sensitivo y las que no, de manera que, conociéndolas, es más fácil convencerlo.

El amante y el amado

Como esta dicho, la relación entre el amante y el amado recuerda a San Agustín. Esta relación no es reversible, cada uno tiene su papel. El amante es aquel que posee y el amado el que es poseído. Si lo posee, se deleita en ello, y el amado se deleita en ser poseído. El amante es el que penetra al interior del amado, y este otro, el que lo recibe en su intimidad. El amante "busca poseerlo [al amado] perfectamente, penetrando, por así decirlo, hasta su interior"[150]. Por otro lado el amado mora en la aprehensión del amante, porque piensa constantemente en

[149] *S. Th.* I, q. 81, a. 3, ad. 2 en SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, pp. 128- 129.

[150] *S. Th.* I-IIae, q. 28, a. 2.

el amado, y a su vez, en su afectividad, mediante cierta complacencia afectiva. El que cela es el amante, que pide exclusividad a su amado. En este sentido no sería raro aplicarlo a la relación de pareja entre el varón y la mujer, a la cual Tomás hace cierta alusión cuando habla del celo:

> "En este sentido se dice que los varones tienen celos de sus esposas, para que la exclusividad que buscan en la consorte no sea impedida por la compañía de otros"[151].

El amor de amistad y el amor de concupiscencia

La diferencia entre amor de amistad (también llamado "de benevolencia") y amor de concupiscencia le viene a Tomás de Agustín. Según lo visto, respecto del amor de amistad podemos concluir: que es un amor que se dirige al "amigo" como un bien honesto, que tiene como causa la semejanza , porque lo ama como a sí mismo, donde amarlo es desear su bien, que es la felicidad que se encuentra en la virtud. Este se considera un amor espiritual porque procede de la voluntad y requiere una elección de esta afectividad intelectiva.

En cambio, el amor de concupiscencia surge del apetito concupiscible, tiene como objeto el bien deleitable y su fin es unirse con él, es decir, lo quiere para sí, quiere poseerlo. En este sentido es propio de la virtud amarse con amor de amistad, sin embargo, si en los amantes no hay amor de concupiscencia, no existe tal relación, porque no hay en ellos el deseo de unirse y, por tanto, de tener un proyecto de vida juntos. De esta manera, si bien el amor de amistad perfecciona todo amor de concupiscencia, también hay que decir que en una relación conyugal, el amor, si no incluye cierta concupiscencia, es insensible. Este es el sentido de aquel fin del matrimonio que es "remedio a la concupiscencia"[152]. Quizás se pueda lograr por la "superabundancia", de manera que las potencias se articulen en un orden conforme a la razón.

¿De qué manera transforma el amor de benevolencia al amor de concupiscencia? El deseo de unión de una persona con otra (propia de la concupiscencia) en sí misma es egoísta,

[151][151] *S. Th.* I-IIae, q. 28, a. 4.
[152] *S. Th.* suplemento, a. 1.

pero gracias a la benevolencia, pierde su carácter egoísta, de manera que el amante desea unirse a su amada en su totalidad (cuerpo y alma) e individualidad y no sólo para alcanzar un "placer venéreo", lo cual implica tanto las virtudes como las pasiones. Es de esta manera que el apetito sensitivo es elevado e integrado sin ser anulado, ya que ese deseo de unirse sigue estando, sólo que busca una unión más profunda, busca penetrar no sólo en su cuerpo sino en la misma esencia de su alma. A su vez el amor de concupiscencia puede degradar al amor de benevolencia, puesto que busca la posesión y la unión que resulte en un bien sensitivo y placer del cuerpo, de manera que cuando se le niegue, la persona se enoja y lucha para conseguir este bien inferior, replegándose y no mirando al verdadero bien que es la persona que ama.

Esta es la naturaleza del amor de pareja. Es en este sentido que se puede entender la siguiente cita, que se aplica no sólo a la relación con Dios sino también a la relación de pareja, donde se privilegia el aspecto pasivo del amor:

> "Algunos afirmaron que, aun en la misma voluntad, el nombre de amor es más divino que el de dilección, porque el amor importa alguna pasión, principalmente en cuanto está en el apetito sensitivo; mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Ahora bien, el hombre puede tender mejor a Dios por el amor, atraído pasivamente en cierto modo por Dios mismo, de lo que pueda conducirle a ello la propia razón, lo cual pertenece a la naturaleza de la dilección (…). Y por esto el amor es más divino que la dilección"[153].

Aunque hasta aquí está dicho que en el amor de los esposos se encuentra tanto el amor de benevolencia como el amor de concupiscencia en su correcto orden, según Wojtyla el amor de los esposos va más allá, y esto está reflejado en la mutua entrega:

> "El amor matrimonial difiere de todos los aspectos y formas de amor. Consiste en el don de la persona. Su esencia es el don de sí mismo, del propio yo. Hay algo diferente en ello y al mismo tiempo mayor que la atracción, que la concupiscencia e incluso que la benevolencia. Ninguno de los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo foco en el bien de ella, va tan lejos como el amor matrimonial. «Darse» es más que «querer el bien del otro»"[154].

[153] *S. Th.* I-IIae, q. 26, a.3.
[154] CONEN, C., "El fin matrimonial del *bonum coniugum* en el pensamiento de Karol Wojtyla / Juan Pablo II", Franciscanum 167, Vol. LIX (2017): 319-350 (aquí p. 341).

Si el amor de concupiscencia que es el deseo de unirse a la persona amada, poseyéndola, y el amor de benevolencia es desear el bien para ella, el amor esponsal es, más bien, el don de sí mimo, que se transforma en mutua entrega, es decir, se vuelve recíproco.. Esto que es claro en Wojtyla ¿Cómo se expresa en Tomás? Releyendo los efectos del amor se puede entender claramente: "*bonum est difussivum sui*"[155]: El éxtasis como efecto del amor de benevolencia refleja ese aspecto del amor que es *redamatio,* es decir, mutua entrega, don recíproco.

> "Las personas son los únicos seres que propiamente pueden ser felices, poseer el bien en todas sus distintos gradaciones en la escala de los bienes, aunque no lo haga en cada a una de ellas en su nivel máximo. En definitiva, sólo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y que origine una comunicación de vida personal (…).
>
> Por su bondad individual, la persona es un ente capaz de ser fin en sí mismo; y, por tanto, un ente capaz de ser amado por sí mismo. Sólo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal. Por ello, la persona se define como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo, amor de donación interpersonal"[156].

Según Forment el amor esponsal es una forma del amor de benevolencia, aquí en cambio decimos, junto a Wojtyla que el amor esponsal necesita de ambos, benevolencia y concupiscencia pero además los supera, porque esta mutua entrega no sólo busca poseer al otro para sí, ni el bien del otro sino que busca que la pareja en el matrimonio tengan un proyecto juntos que se da desde la mutua entrega *(redamatio*).

Quizás lo que dice Wojtyla sea una forma de caracterizar al amor que no surge por la hermosura aparente (concupiscencia), ni por la belleza según la especie universal (benevolencia), sino el amor que surge del conocimiento intelectual del individuo material.

La unidad interior de la persona en el amor

Está claro que la unidad de la persona se comprende en su unidad substancial de cuerpo y alma. No obstante, el análisis de las potencias del alma en su diversidad de potencias

[155] De Veritate q. 21, a. 1, ad 4.
[156] FORMENT, E., "El valor de la contemplación amorosa en la vida personal", Espíritu LIII (2004) 87-99 (aquí p. 89).

apetitivas y aprehensivas con sus diferentes objetos y actos, pueden generar confusión en la comprensión de la unidad de la persona.

> "Tomás de Aquino ha apostado siempre por la unidad del hombre (…). Pero esa unidad, fuerza es reconocerlo, es diacrónica y no sincrónica porque, para Tomás de Aquino, el conocimiento humano comienza sólo por los sentidos; el intelecto interviene después porque, al no poder conocer el singular, sólo puede conocer a través de la abstracción realizada por el intelecto agente que produce la especie expresa que imprime en el intelecto posible, que es el que realmente conoce"[157].

Dentro de un análisis que no es estático sino dinámico de la persona, las potencias del alma no se dan a la par, sino según un cierto orden que encuentra su unidad en la esencia del alma: "De la memoria nace la inteligencia, y de ella, por media de la inteligencia, emana la voluntad"[158]. Las potencias del alma no son ni substancia ni accidente: "Así, se puede decir que las potencias del alma son el punto medio entre la sustancia y el accidente, como propiedades naturales del alma"[159]. Se entiende que la voluntad proceda del entendimiento porque este le proporciona a aquella su objeto: "No es necesario que el intelecto agente active a la voluntad, o que emplee para ello un hábito innato, pues esta es activada por el posible"[160] El conocimiento habitual, que depende de la memoria, se distingue del conocimiento actual. "Para santo Tomás, esta memoria intelectiva no se distinguiría como potencia del intelecto posible, sino que sería la misma capacidad retentiva de especies del intelecto"[161]. El intelecto agente actualiza la especie inteligible, que está potencialmente en la imagen. "Nada prohíbe que en la misma esencia del alma se encuentre el intelecto posible, que está en potencia respecto de las especies que se abstraen de los fantasmas, y el intelecto agente, que abstrae las especies de los fantasmas"[162]. Por este camino se deduce que el conocimiento procede de los sentidos. Las potencias sensitivas, como son propias de órganos corporales vienen dadas con

[157] BURGOS, J. M., "La gnoseología de Karol Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación", *Pensamiento*, vol. 71 (2015), Nº 267, pp. 703-731 (aquí p. 715).
[158] FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30 (aquí p. 13).
[159] *S. Th.* I, q. 77, a. 1, ad. 5.
[160] *Suma contra los Gentiles* I. II, cap. 76, n. 20.
[161] ECHAVARRIA M., "La mente como imago Dei según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXVIII (2019), Nº 157, Barcelona, Universidad de Abad Oliva, publicado el 15 de enero de 2019, p. 235.
[162] *De Spiritualibus Creaturis* q. 10, ad 4/24.

el cuerpo (en el orden de la generación viene primero el animal que el hombre). Pero, por otro lado es necesario un principio interno, más allá de las potencias, que sea el origen de todas ellas. Este principio es la "esencia del alma", origen de las potencias espirituales, y, por otro lado, el libre albedrío, propio de la voluntad: "la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una"[163]. No obstante la voluntad explica la unidad de la persona al final y no al principio, lo cual sí hace la esencia del alma. La esencia del alma, según Tomás, le da a la persona su especie:

> "Sólo el alma que pertenece a la especie intelectual o naturaleza racional es sujeto de la gracia. Pero el alma no se constituye en su especie por las potencias, ya que estas son propiedades naturales del alma consiguientes a su especie; sino que es por su esencia por lo que difiere específicamente de las demás almas, las de los animales brutos y de las plantas. Por eso, de que el sujeto de la gracia sea la esencia del alma no se sigue que cualquier alma pueda ser sujeto de la gracia, pues esto es propio de la esencia del alma en cuanto pertenece a una determinada especie"[164].

Esta idea genera problemas para comprender el estatuto ontológico del alma separada después de la muerte, puesto que el alma debería seguir siendo individual.

Por otra parte, como se dijo en el capítulo anterior, el apetito sensitivo procede de la voluntad por emanación. ¿Cómo se explica esto puesto que ya en el bebé, en el cual no está todavía desarrollada la voluntad, se ven indicios del apetito sensitivo?. Vemos por un lado el principio orgánico externo que es el sentido con sus potencias que se derivan una de la otra de afuera para adentro. En este sentido el apetito sensitivo procedería de la imaginación, ya que esta le proporciona a aquel su objeto. Por otro lado es claro que hay un principio interno, llamado esencia del alma, que a diferencia del resto de las potencias está en acto constantemente, que conduce todos los actos y movimientos, no sólo de las potencias del alma sino también del cuerpo. Queda entonces explicar cómo se deduce de esto que el apetito sensitivo procede de la voluntad. Al respecto conviene recordar lo ya apuntado en el capítulo anterior:

[163] *S. Th.* I, q. 83, a. 4, *co.*
[164] *S Th.* I-II, q. 110, a. 4, ad. 3.

> "La causa de la *redundantia* se encuentra, no sólo en que ambos géneros de apetito radican en la misma alma, sino también y sobre todo en que el apetito sensitivo emana de la sustancia del alma por medio del apetito intelectivo (I, c. 77, a. 7). La afectividad sensitiva radica en la espiritual desde el punto de vista de la emanación y del funcionamiento integral de la persona. Esta conjunción de las potencias en la misma esencia del alma, según un cierto orden jerárquico de emanación y de inherencia, es algo conocido y preconocido por un sentimiento íntimo, para decirlo con Bofill, que es la unidad radical de la conciencia humana en la autoposesión habitual que la mente espiritual tiene de sí"[165].

> "Pero, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre"[166].

Entonces se dan dos procesiones de distinta naturaleza: una de emanación desde su principio formal que es el alma (o más bien la esencia del alma, llamada "mente" o "espíritu") y otra de generación, del principio material que es el cuerpo. Estos dos principios actúan juntos, uno como principio interno y otro como principio externo. El principio externo material le provee, a la esencia del alma, la imagen sensible por la cual, gracias al intelecto agente actualiza la especie inteligible (de la especie sensible y posterior valoración de la cogitativa), y de aquí se derivan las potencias de la mente que constituyen la interioridad y la autoconciencia[167]. Esto en el camino aprehensivo. Pero ¿Qué pasa con el camino apetitivo? En la vía de la generación hay que decir que el apetito sensitivo es anterior al intelectivo, lo cual se puede probar viendo que el bebé llora al nacer. ¿La voluntad procede entonces únicamente de la vía aprehensiva? Si fuera así entonces habría que decir que ambos apetitos se dan en paralelo: uno procedería de la aprehensión intelectiva y otro de la aprehensión del sentido. Queda por tanto, establecer de qué naturaleza es la conexión entre apetito sensitivo y el intelectivo. Si el orden de emanación fuera el mismo que el de generación, sería más

[165] ECHAVARRIA, M, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu LXV* (2016) Nº 151, *Universitat Abat Oliba*, 2016, p. 68.
[166] *S. Th.* I, q. 77, a. 7, *co.*
[167] Cfr. FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30 (aquí p. 18).

sencillo, pero esto no es así. Conviene entonces decir lo siguiente: para la formación de la voluntad, que es la última potencia que se forma, se confabulan el entendimiento posible, proporcionándole el objeto, y el apetito sensitivo, proporcionándole su carácter apetitivo. Esto ocurre por lo que señala Sellés:

> "Parece que la voluntad no puede ser activada sólo por la acción del intelecto posible, no sólo porque también éste requiere ser activado, sino porque la voluntad requiere de una activación que no corra sólo por cuenta de su objeto, sino también del sujeto"[168].

Esto se da de la siguiente manera dentro del crecimiento de una persona: Gracias a la imaginación, la persona busca el bien deleitable por medio del concupiscible. Probablemente llegue el momento en que ese bien deleitable se convierta en un bien difícil de conseguir y por tanto repugne, frente a lo considerado como un mal porque repugna surge el odio y por otro lado la tristeza ante el mal presente. En este sentido para que la persona crezca, lo debe considerar como bueno para su conservación aunque sea difícil de conseguir, tarea de la cogitativa que actúa con cierto discurso gracias a su participación de la razón (I, c. 78, a. 4, *co.*), y del apetito irascible, el cual surge gracias al salto de la persona y su esfuerzo por conseguir el bien aprehendido de una forma nueva, es decir, como bueno para su conservación. Si, por la cogitativa, lo considera un bien inalcanzable, surge la desesperación, por eso una buena reflexión debe llevar a la esperanza de alcanzarlo.

> "Como dicha aprehensión es discursiva a causa del gobierno de la razón, es posible la constitución de un *experimentum* que se guarda en la memoria, lo cual es imposible de alcanzar para la estimativa animal, que aprehende su objeto instintivamente. Esa experiencia repetida sobre distintos objetos de la misma especie, permite que la operatividad de la imagen sea para la cogitativa cada vez más patente, más cercana a la realidad. En otras palabras, la cogitativa conoce, gracias al *experimentum*, de una manera mucho más profunda el valor práctico de su objeto en comparación con la estimativa natural, y en este sentido se dice que la cogitativa conoce la substancia singular como sujeto de una naturaleza, y no simplemente como el término de una acción o pasión"[169].

[168] SELLÉS, J. F., "La raíz y cúspide de la intelección humana: el intelecto agente. Una comparación entre Tomás de Aquino, Buenaventura y Leonardo Polo", *Thémata*. Revista de Filosofía Nº50, julio-diciembre (2014) pp.: 113-134, Universidad de Navarra, (aquí p. 122).
[169] MUSZALSKI, H., "El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 70, 235 (2014), Universidad Católica Argentina, pp, 99-100.

Si bien la cogitativa capta las intenciones particulares, es decir, capta la conveniencia o nocividad del objeto con respecto a la propia conservación en base a un *experimentum* de comparación discursiva de experiencias pasadas, no lo capta "por lo que es", según su naturaleza universal que es su especie, por sí mismo, sino que lo capta en relación a la propia conservación. "Ella aprehende las intenciones necesarias para la perfección de la vida sensitiva humana"[170]. Como capta lo que es conveniente para la propia conservación es porque necesariamente la persona a través de ella se forma una imagen de sí misma, es decir, de su realidad sensitiva (apetitiva y aprehensiva), de manera que sólo así puede darse cuenta de lo que es bueno para ella.

> "¿De qué otro modo sino partiendo de la concepción profunda que el sujeto tiene de sí mismo, podemos explicar los juicios valorativos que realiza su cogitativa acerca de la nocividad o conveniencia que los estímulos tienen para él, y aún los esquemas significantes que la misma fragua? Un ejemplo puede ayudarnos a esclarecer esta cuestión. La concepción profunda de sí que tiene un enfermo de anorexia ¿no es acaso el motivo por el cual valora o significa erróneamente la comida? «La comida es perniciosa para mí en tanto yo soy esto», podría ser el razonamiento interno y no consciente del enfermo"[171].

Pero la cogitativa todavía capta a la cosa subjetivamente, teniéndose a sí misma (a su realidad sensitiva) por referencia. De manera que si no fuera conveniente para la propia conservación del cuerpo, no la buscaría.

Por eso, en su crecimiento debe dar un último salto: el de querer el objeto de su amor no sólo como deleitable ni conveniente para su conservación, sino por sí mismo, lo que descubre gracias a la aprehensión del entendimiento, que capta la cosa según su especie, por su valor objetivo o belleza aprehendido por el entendimiento, es decir, como conveniente para su naturaleza racional. De esta manera se da un salto de un hombre estético, que busca el bien deleitable; a un hombre ético, que busca el bien por ser conveniente a la propia conservación; al hombre de razón (y caridad), que busca el bien por su propio valor objetivo.

[170] MUSZALSKI, H., *Op. Cit.*, p. 75.
[171] VÁZQUEZ, S. H., "La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia". *Scripta Mediaevalia* Vol. 5, Nº 1, 2012, Mendoza, Univ. Nac. De Cuyo. 2012, pp. 105 – 116 (aquí 112).

> "La visión corporal es el principio del amor sensitivo. Y, de manera semejante, la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido"[172].

Recordemos que el entendimiento se perfecciona por la virtud de la fe[173] y por las virtudes intelectuales. En este sentido se pasa de una apreciación subjetiva del objeto a la apreciación objetiva del mismo gracias al conocimiento del entendimiento proporcionado por el intelecto agente, el cual, para no ser subjetivo, necesita que lo ilumine la verdad, por medio de la fe y las virtudes intelectuales gracias al método que use, que es esencialmente discursivo. Esta verdad le proporciona al hombre una escala de valores objetiva, que se revela en la escala ontológica de los seres. Esto no quiere decir que el entendimiento del hombre sea iluminado por la doctrina de Tomás que refiere la escala de los seres, sino que refiere a un descubrimiento de la persona en su camino de madurez, que encuentra en la persona un valor objetivo gracias a la verdad de que el hombre es persona y tiene la máxima dignidad por ser *imago Dei*.

Insistimos nuevamente que si bien este salto de amar a la persona como bien deleitable a amarla como bien honesto constituye una superación, como ya está visto, no es excluyente sino que se da con la integración y correcto orden de todos los aspectos de la persona (la llamada superabundancia) que se dona por completo a su persona amada.

El camino empieza por ver cuáles son aquellas cosas que la persona disfruta, lo cual es confirmado o corregido por los pasos posteriores. Si la persona se queda en alguno de estos dos primeros casos se quedará simplemente en una valoración subjetiva de las cosas y de las personas. Para llegar a un amor espiritual y objetivo necesita de la verdad. En el caso de usar otras fuentes que "iluminen" el entendimiento, probablemente la voluntad en vez de ser un salto cualitativo, confirmará algunos de los pasos anteriores y la persona se quedará en una valoración subjetiva de la realidad. Visto esto, es claro que no puede decirse que la voluntad esté conformada previamente a la captación de los bienes espirituales, universales y honestos,

[172] *S. Th.* I-IIae, c. 27, a. 2, *co.*
[173] Cf. *S. Th.* II-IIae, c. 2, a. 1, *co.*

o sea previamente a la captación de cierta jerarquía objetiva de bienes, porque es el objeto aprehendido por el entendimiento el que mueve a la voluntad.

La esencia del alma y su actividad

Queda una última cuestión que resolver. Según Polo, el intelecto agente abstrae las especies inteligibles gracias a un hábito innato, que es la sindéresis y que su actividad propia, por la que está constantemente en acto, es la contemplación de Dios:

> "[Polo] consideraba que el papel del intelecto agente es el de activar a la inteligencia, iluminar los objetos de la sensibilidad intermedia y abstraer, posteriormente pensó que este papel hay que reservárselo a un hábito innato, en concreto, a la sindéresis, no comprometiendo en directo al intelecto agente en tareas inferiores, y así dejarlo libre para corresponderse a modo de búsqueda con su tema propio, el cual es superior a él, a saber, el ser divino"[174].

El intelecto agente es potencia del alma (la primera de ellas), y por tanto está en potencia respecto de esta, es decir, respecto a la esencia del alma (que es ese "acto primero" de un cuerpo natural que tiene vida e potencia), la cual está en acto constante y permanentemente, y su actividad es la vida intelectual. "El alma, esencialmente, está en acto"[175]. ¿Cómo puede ser que el intelecto agente esté en potencia si está constantemente en acto, es decir, es una potencia activa? De la misma forma que la esencia del alma, aunque está permanentemente en acto, está en potencia respecto a su existencia. Además se puede agregar lo siguiente: "Tomás admite que el intelecto agente no siempre está en acto, pues sostiene que no siempre conoce. Más aún, que no conoce sin la concurrencia con el posible: «No hay que decir que el intelecto agente entienda separadamente del intelecto posible, sino que el hombre entiende por uno y otro»[176]"[177].

> "El entendimiento agente es un acto que hay que hacerlo equivaler al acto de ser personal humano. No es, pues, ni sustancia ni accidente, ni algo ni

[174] SELLÉS, J. F., *Op. cit.*, aquí pp. 127-128.
[175] *S. Th.* I, q. 77, a. 1, *co.*
[176] Q. D. *De Spir. Creat.*, q. 10, ad 15.
[177] SELLÉS, J. F., *Op. cit.*, p. 120.

> parte del alma, ni potencia ni acto como habito, sino acto como acto de ser personal"[178].

Para Tomás la esencia del alma se distingue del intelecto agente:

> "Hay que afirmar que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser"[179].

Dice Tomás "La esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento" (Exposición del símbolo de los apóstoles, a. 12). Al respecto, dice Sellés:

> "En este caso, se podría decir que el sistema ético de Santo Tomás sería egocéntrico. Haría que el hombre como fin último o bien supremo, como aquello que proporciona la máxima felicidad, fuese la verdad. Por ser la verdad un bien para el entendimiento, su posesión proporcionaría también un goce, una satisfacción intelectual. La verdad divina sería conocida y también querida pero como un bien intelectual. Podría decirse que la ética tomista llevaría a una actitud fría y egoísta"[180].

De este modo, la verdadera contemplación corresponde al intelecto agente, lo cual genera la pregunta de si para Tomás a Dios se lo conoce por medio de un proceso de abstracción.

La esencia del alma es aquel lugar donde el amante quiere "penetrar" en su persona amada, para que la unión se haga efectiva. El acto de la esencia del alma no es la existencia, porque en el hombre esencia y existencia no se identifican. Quedaría como una cuestión abierta cuál es la actividad propia de la esencia del alma, puesto que es "acto primero" y las potencias, incluso el intelecto agente, están en potencia con respecto a ella.

> "Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya"[181].

---

[178] SELLÉS, J. F-. "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", Revista Española de Filosofía Medieval, 9 (2002), pp. 105-124, Universidad de Navarra (aquí p. 123).
[179] *S. Th.* I, q. 79, a. 1, *co.*
[180] FORMENT, E., "El valor de la contemplación amorosa en la vida personal" en *Espíritu LIII* (2004) 87-99 (aquí 98).
[181] *S. Th.* II-IIae, c.180, a. 1, *co.*

Esta contemplación que se da por medio del entendimiento y la voluntad sería incorrecto entenderlo como una abstracción, porque Dios no es una idea, sino que es un acto de la esencia del alma. Estas dos potencias conocen y aman a Dios por medio de la fe y la caridad, virtudes teologales infusas recibidas en el bautismo, por ellas dos conocemos y amamos a Dios sin verlo. De modo que la contemplación de Dios que podemos alcanzar en esta vida es imperfecta, puesto que no lo conocemos a Dios sino la verdad sobre Dios. La contemplación es la actividad propia de los amantes.

> "Ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, *como a través de un espejo y en oscuridad* (1 Cor. 13,12). Por tanto nos da sólo el comienzo de la bienaventuranza, que empieza aquí para terminar en la vida futura"[182].

Esta oscura e imperfecta contemplación ocasiona cierto deleite:

> "Síguese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino.
>
> En ambos casos, el deleite supera a todo deleite humano, ya que el deleite espiritual es superior al carnal, como ya dijimos (1-2 q.31 a.5) al hablar de las pasiones, y el amor mismo con el que Dios es amado en la caridad es superior a todo amor. Por eso se dice en el salmo 33,9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor"*[183].

Esta acción de Dios en la esencia del alma se da gracias al ya nombrado "contacto virtual":

> "El contacto es de dos tipos: corporal, como los cuerpos se tocan; y virtual, como se dice que lo que causa tristeza toca al que está triste. Según el primer contacto, Dios, dado que es incorpóreo, ni toca, ni es tocado. Pero según el contacto virtual, toca moviendo a las creaturas, pero no es tocado, porque ninguna virtud natural de la creatura puede llegar hasta Él. Y así entiende Dionisio que no hay tacto de Dios, de tal manera que se lo toque"[184].

Según este pasaje el contacto puede ser corporal o virtual, y el contacto virtual puede ser apetitivo y espiritual. Según el segundo, el apetito se dirige a Dios, respondiendo a él por la caridad gracias a lo que cree por fe. Según el tercero, es Dios el que mueve a las creaturas moviéndolas desde su esencia. Esta idea del contacto entre Dios y la esencia del alma no es

[182] *S. Th.* II.IIae, c. 180, a. 4.
[183] *S. Th.* II-IIae q. 180, a. 7, *co.*
[184] *S. Th.* I, q. 105, a. 2, ad. 1.

tan ajena al pensamiento tomista, puesto que él mismo dice que la gracia actúa en la esencia del alma.

> "Siendo la gracia anterior a la virtud, debe tener también un sujeto anterior a las potencias, y este sujeto debe ser la esencia del alma. Pues, así como en la potencia intelectiva participa el hombre del conocimiento divino por la virtud de la fe, y en la facultad volitiva participa del amor divino por la virtud de la caridad, así en la esencia del alma participa, según cierta semejanza, de la naturaleza divina mediante una suerte de generación o de creación nuevas"[185].

Esta contemplación amorosa del alma con Dios puede ser constante mientras la persona está ocupada en sus tareas:

> "Es duradera la vida contemplativa con respecto a nosotros. En primer lugar, porque nos es propia por la parte incorruptible del alma, es decir, el entendimiento, pudiendo por ello subsistir después de esta vida. Además, porque en las obras de contemplación no trabajamos corporalmente, por lo cual podemos continuar en ellas constantemente"[186].

Por otro lado, también dice que Dios está en los santos por gracia y en todas las cosas por esencia, presencia y potencia.

> "Está Dios especialmente en las criaturas racionales, que le conocen, y le aman actual y habitualmente. Como quiera que la criatura racional tiene esto por gracia, como veremos (c. 43, a. 3), se dice que está en los santos por gracia (…) [Dios] está en todos por potencia en cuanto que todo está sometido a su poder; que está por presencia en todos en cuanto que todo queda al descubierto ante Él; que está en todos por esencia en cuanto que está presente en todos como razón de ser"[187].

La contemplación no busca sólo la apariencia sensible (propia de la experiencia de los sentidos); ni el deleite (propio del concupiscible); ni la conveniencia sensitiva (propia de la cogitativa); ni la utilidad (*bonum utlie*). Por otro lado, el amante en la contemplación no busca sólo conocer la verdad sobre el otro: ni según una especie universal, pero ni siquiera la verdad de su individualidad (a través del conocimiento intelectual del individuo material), lo cual es propio del entendimiento. Tampoco busca únicamente el bien del otro (propio de la voluntad), ni la conveniencia racional. Lo primero que busca el amante y lo más propio de la

[185] *S. Th.* I-IIae, q. 110, a. 4, *co.*
[186] *S. Th.* II-IIae, q. 180, a. 8, *co.*
[187] *S. Th.* I, q. 8, a. 3, *co.*

contemplación es la "presencia" de la persona amada. Porque si bien no se puede amar lo que no se conoce, tampoco se puede conocer verdaderamente lo que no está presente (sólo se pueden hacer suposiciones). Esta presencia cuando se trata de Dios, es objeto del intelecto agente, pero en el caso de dos amantes humanos es objeto de la experiencia sensible. De modo que lo primero que genera esta experiencia es la noticia de la persona amada. Pero esta noticia son sólo datos sensibles.

Esto es lo que más busca el amante, el sentido más propio de la persona como bien honesto (es decir, buscarlo por sí mismo). Cuando esta presencia es constante se vuelve "convivencia". Es de esta forma en que se explica lo que Tomás le pidió a Dios en su último encuentro con él. Un repaso por los efectos del amor harán ver que esta contemplación amorosa de la presencia está presente en Tomás, y que además es lo que permite salir de la inmanencia propia de la gnoseología. La palabra "presencia" no se debe tomar como un concepto porque de esta forma perdería su significado, sino como una palabra que designa a la cosa misma. Esta idea de que el amante busca la presencia de su amada se ve en el siguiente pasaje:

> "Hay otra unión que es efecto del amor. Y ésta es la unión real, que el amante busca con la cosa amada. Esta unión es según la conveniencia del amor, pues, como refiere el Filósofo en II *Polit.*, Aristófanes dijo que *los amantes desearían hacerse de los dos uno solo*, pero como de esto resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos, buscan la unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares"[188].

Insistimos en que esta convivencia presencial que buscan los amantes no es propio del amor de concupiscencia, ya que este sólo busca el deleite en la posesión sensible y material de la cosa, de manera que se conformaría con cualquier persona que lo sacie, o incluso con su imaginación (porque los movimientos del apetito sensitivo responden a una "especie sensible" que incluso no es necesario que sea real). En cambio en la contemplación que se vuelve convivencia, el amante busca a su amada por sí misma, queriendo compartir la vida con ella.

> "La mente humana enriquecida por el saber habitual, en el estado de conciencia se encuentra en el horizonte del ser, la verdad y el bien, en

[188] *S. Th.* I-II, q. 28, a. 1.

> presencia del mundo, de las demás personas y de sí misma. Desde esta situación puede pasar a las operaciones intelectuales, entre las cuales la más normal y completa no es el pensar objetivo, como sostiene la tradición intelectualista, sino el hablar a los demás y escucharles con virtudes intelectuales y morales. En último término se tratará de un hablar y amar a Dios mismo, acabando de este modo el círculo de los actos del espíritu que hacen del hombre, según la intuición agustiniana y tomista, una *imago trinitatis*"[189].

Este hablar y amar del hombre con Dios se dan gracias a la fe y la caridad que perfeccionan al entendimiento y a la voluntad, los cuales proceden a modo de emanación de la esencia del alma.

La contemplación duradera que tiene el intelecto agente de Dios genera una imagen que es a la vez sobre Dios y sobre la persona misma. Cuando el amante mira a su amada, la mira profundamente y dialoga con ella, le da, no sólo un *verbum* de él, sino un *verbum* de ella en cuanto a que está mirando en lo profundo y está hablando con ella. Todo aquel que mira a la amada superficialmente tiene una imagen superficial de ella, y esa es la imagen que le transmite con la mirada.

> "A aquellos miembros en los que se manifiesta más claramente el reflejo del corazón, como en los ojos, en el rostro y en la lengua"[190].

En cambio el amante conoce a su amada, y por eso cuando la mira le da una imagen no sólo de sí mismo, sino también de ella, de manera que ambos están unidos en ese contacto de carácter virtual. Así la amada se ve a sí misma a través de su amante (y viceversa). Esta imagen se da en la relación amante-amada, no sólo en la mirada sino también en el diálogo ("en la lengua", tal y como dice en el pasaje anterior), puesto que la palabra hablada es imagen de la palabra interior, De manera que este doble verbo se expresa y materializa en la palabra hablada. Así se comprende que este verbo no sea una imagen estática sino dinámica, en cuanto a que se expresa en un diálogo que es una ida y vuelta, a la vez que no se expresa en un solo

[189] Suma Contra Gentiles IV, 26, n. 3631en SANGUINETI, J. J., "La especie cognitiva en Tomás de Aquino", Tópicos, Revista de Filosofía, n. 40, 2011, pp. 63-103, Universidad Panamericana, México (aquí p. 95).
[190] *S. Th.* I-IIae, q. 48, a. 4, *co.*

verbum, sino en muchos, como es propio de un diálogo. Este dialogo se da en esa mutua presencia constante que, como ya se dijo, se llama convivencia.

De modo que en la visión beatífica la amada recibirá un *verbum* perfecto no sólo de Dios sino también de sí misma. Esta es la imagen que la persona debe conquistar.

> Se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina"[191].

Y también:

> "Él mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura"[192].

La imagen que tiene Dios de las creaturas es perfecta, de manera que no es esta imagen la que se adecúa a la creatura, sino que es la creatura la que se adecúa a esa imagen, como una casa al plano del arquitecto. "Dios conoce y conoce lo demás por su esencia"[193].

La amada vaga fuera de sí en busca de un amante que penetre en su interior, pero no lo consigue puesto que las personas con las que se encuentra sólo le dan un *verbum* incompleto y parcial de sí misma, de modo que si se une a alguno de ellos vivirá con ese *verbum* incompleto toda su vida. Sólo Dios, en la visión beatífica le dará a la persona un *verbum* perfecto, expresión de Él y de ella. Si un amante mira y juzga a alguien intentando tener un contacto virtual pero esta la rechaza, entonces así no hay unión. Es necesario que el contacto sea recíproco. Sólo aquel amante que llegue al interior se encontrará en la relación de amante-amada. La verdad de la individualidad material de la amada, en cuanto a que es "la adecuación entre objeto y entendimiento"[194] es ese *verbum* que capta el amante, que si es recíproco, gracias al contacto virtual, lo une a ella. Cuando la amada se conozca perfectamente a través

[191] *S. Th.* I, q. 16, a. 1, *co.*
[192] *S. Th.* I, q. 15, a. 2, *co.*
[193] *S. Th.* I, q. 15, a. 1, ad. 3.
[194] *S. Th.* I, q. 16, a. 1, *co.*

de un amante perfecto, tendrá una autoconciencia perfecta y podrá poseerse perfectamente, puesto que la posesión es un acto de la voluntad y esta recibe su objeto del entendimiento -no obstante, habría que analizar si el único límite a la autoposesión es de carácter cognoscitivo-. De todas formas, es necesario aclarar que no es lo mismo la posesión cognoscitiva, en la cual el simple hecho de conocer algo se identifica con poseerlo (la ya analizada unión cognoscitiva), que la posesión real que se deriva de este conocimiento por medio del imperio de la voluntad que se deriva en la virtud: "Imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual mueve, mediante su imperio al ejercicio del acto"[195]. Por otro lado este contacto virtual tiene doble dirección: del amante a la amada, donde el amante se presenta a sí mismo y presenta la imagen que tiene de la amada, y de la amada al amante (de la misma manera).

> "En la vida intelectual o espiritual, se manifiesta el modo más alto de intimidad, porque confiere el poder de reflexionar. El viviente intelectual, con la reflexión, adquiere el poder de ser dueño de su propio juicio, y, por tanto, de sus designios. En este estado de vida tanto la actividad y su reflexión son interiores. Con la perfección intelectual la operación ya no es extrovertida ni en su principio ni en su fin"[196].

Además de actualizar las potencias intelectivas, la esencia del alma actualiza el cuerpo en cuanto a que es "acto" y "vida" del mismo. La procesión del alma a las potencias intelectivas es de emanación, mientras que la procesión que va del cuerpo a estas es de generación. Por otro lado, no hay relación de procesión entre el cuerpo y el alma, esta relación se da de modo que el alma "informa", "anima", es decir, le da forma y vida al cuerpo que tiene vida en potencia . "El alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo"[197]. Y este compuesto hilemórfico recibe su existencia de Dios por la vía de la creación.

> "Por lo tanto, la creación en la criatura no es más que una relación real con el creador como principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se da con movimiento está incluida la relación con el principio de dicho movimiento"[198].

---

[195] *S. Th.* I-II, q. 27, a. 12.
[196] FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30 (aquí p. 18).
[197] *S. Th.* I, q.75, a. 1, *co.*
[198] *S. Th.* I, q. 45, a. 3, *co.*

De modo que la relación de la creatura con Dios se da por la vía de la creación, según la cual la verdad de la cosa, como ya se dijo, no es adecuación del intelecto a la cosa, sino adecuación de la cosa a la idea que tiene Dios en su intelecto sobre ella, como una casa se adecúa al plano del arquitecto.

CAPÍTULO 3

DE LA TEMPLANZA Y SU RELACIÓN CON EL AMOR

Agere y *pati*

Antes de empezar a analizar las virtudes conviene observar el concepto de acción y su relación con la pasión. Ambas están entre los diez predicamentos. A la vez, tanto una como la otra son operaciones del alma. El accidente "acción" es acto segundo, en comparación con ese "acto primero" que es la misma esencia del alma. Al respecto la siguiente cita resulta reveladora:

> "Lo primero por lo que se puede aventurar que una cosa procede de otra, es el movimiento, pues desde el momento en que la disposición de un ser se cambia por el movimiento, es evidente que se da alguna causa. De este modo la acción, en su acepción primitiva, implica *origen del movimiento.* Por eso, así como el movimiento, en cuanto recibido por virtud de alguien, se llama *pasión,* así también el origen del movimiento, en cuanto que empieza en algo y termina en aquello que se mueve, se llama *acción*"[199].

En el análisis del movimiento, que es un paso de la potencia al acto, hay un agente y un paciente. El agente es el principio del movimiento, el cual debe estar en acto, el paciente se mueve, es decir, pasa de la potencia al acto, gracias al acto del agente, que puede ser la causa formal, que determina su naturaleza y especie, como cuando una semilla se convierte en árbol; o la causa final, perfección hacia la cual está dirigida la naturaleza del ente. A su vez, aquel ser en potencia debe estar en acto de alguna forma (causa formal). En Tomás se distinguen dos tipos de acciones: una propia del mundo físico, como el fuego quema al que lo toca, por una transmutación; y una propia de la Ética, y por tanto, de las personas. Pasa lo mismo con la pasión. La transmutación que se puede dar en el mundo físico es una cosa, pero el movimiento de los apetitos es otra, puesto que es de carácter psicosomático. Este movimiento de los apetitos es causado por un sujeto-agente, puesto que la persona, en cuanto a que "padece", es objeto de un agente. Ese agente es la especie sensible que se le presenta a la imaginación, que puede ser real o no. El movimiento como tal es una imperfección, puesto

[199] *S. Th.* I, q. 41, a. 1, ad. 2.

que implica una potencialidad del paciente que tiende a actualizarse, por eso es que no puede estar en Dios. De hecho, Dios es inmóvil. Las pasiones son un movimiento propio de una facultad pasiva como son los apetitos, y el principio de ese movimiento es el amor. Este movimiento es una tendencia que reacciona a la captación por parte de la imaginación de un bien, en el caso del concupiscible, y que busca obtenerlo, de modo que este "obtenerlo" es la "perfección" que el apetito busca, de manera que el apetito lo tiene "potencialmente" en el momento en que lo desea, y lo desea al tener noticia de él, por deleitarse de algún modo proporcionado a su naturaleza sensitiva. De forma que la potencialidad de este apetito, aunque tiene cierta relación con su naturaleza, depende de los objetos que se le presentan, y no de cualquier modo, sino de modo que se complazca en ellos. Sin embargo, una vez conformada la voluntad, la elección de tender hacia algún bien depende de ella, es decir, de la persona en el uso de la voluntad, de modo que las pasiones del concupiscible pueden influir en la persona y en su voluntad (como está dicho en el capítulo uno), pero no son determinantes. Este pasaje puede clarificar la relación entre ambos apetitos "las pasiones internas son principios de acciones externas, o las impiden"[200]. Como está dicho en el capítulo uno, la pasión, en cuanto a pasión antecedente a la acción puede influir en el acto de la voluntad o impedirlo.

> "Las pasiones del alma, en sentido estricto, no son "pasiones" sino "actos", y como tales, *operaciones inmanentes que poseen en sí mismas la perfección"*[201].

Y también:

> "Las operaciones del apetito sensitivo son pasiones por su unión con un órgano corporal"[202] "De entre las potencias con soporte sensible, las pasiones son propias de las potencias apetitivas"[203]. "No toda potencia del alma padece, sino sólo las sensibles, y especialmente las apetitivas"[204].

[200] *S Th.* II-IIae, q. 157, a. 1, *co.*
[201] SELLÉS, J. F., "De Veritate, cuestión 26, Las pasiones del alma", Cuadernos de anuario filosófico Nº 108, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, p. 9.
[202] SELLÉS, J. F., *Op. cit.*, p. 27.
[203] SELLÉS, J. F., *Op. cit.*, p. 28.
[204] SELLÉS, J. F., *Op. cit.*, p. 31.

Puesto que el alma en sentido propio no "padece" sino que más bien, el que padece es el cuerpo, la pasión del alma es una operación, pero es inmanente, porque para exteriorizarse necesita del consentimiento de la voluntad. Las pasiones son inclinaciones naturales[205].

> "El sujeto que recibe la acción está en potencia de recibir cambios e indica "cierta pérdida del paciente en cuanto es vencido por el agente. Por eso señala que la pasión tiene razón de privación, por la cual algo se afecta o se corrompe en el paciente"[206]

Este "ser vencido" no siempre necesariamente es corrupción y privación, sino que también puede ser actualización. En el caso de la pasión del amor, el apetito sensitivo se hace proporcional al objeto que le vence, por el derretimiento, correspondiéndole.

La voluntad, al ser apetitiva, también es tendencia y está en potencia respecto del objeto presentado por el entendimiento, por lo que cuando se presente algo que sea bueno bajo todos los aspectos, y ese es Dios, no se podrá resistir. Pero esta potencialidad de la voluntad hacia el bien honesto y bello conforme a su naturaleza racional, no busca su posesión, sino su bien, como es propio del amor de benevolencia. Es de este modo que la persona busca la obtención de la felicidad por medio de la virtud (ese es el sumo bien que busca obtener la voluntad). En este sentido, la potencialidad del apetito sensitivo, en cuanto a que emana de la voluntad, y aún más, la potencialidad de la voluntad, no está totalmente determinada por la naturaleza, y eso es gracias al libre arbitrio[207]. Aunque por otro lado, repetimos, si se le presenta a la persona un ente que es bueno bajo todos sus aspectos, no se podrá resistir. Pareciera que, desde esta perspectiva la voluntad está determinada por su objeto, que es el bien. La única forma de ver algo que es bueno bajo todos sus aspectos bajo la razón de mal es por medio del error (cosa que se resuelve gracias a la humildad, como se verá).

Si los apetitos son potencialidad respecto de la obtención del objeto que buscan, es lógico que se adapten según el objeto que elijan de entre todos los que se le presenten, y que se hagan "proporcionadas" a tal objeto (como está dicho en el capítulo dos). La tendencia y

[205] Cfr. SELLÉS, J. F., *Op. cit.,* p. 31,
[206] SELLÉS, J. F., *Op. cit.*, p. 39.
[207] *S. Th.* I, q. 83, a. 1, *co.*

potencialidad de la voluntad al fin, que es el bien y dentro de estos, el sumo bien, que es la felicidad, es natural y no se discute (*voluntas ut natura*), en cambio la tendencia y potencialidad de la voluntad a los medios para alcanzar el fin es objeto de la elección y se puede discutir (*voluntas ut ratio*): "[La] *voluntas ut natura* que contiene en sí toda inclinación de la persona hacia el bien"[208]. Y también:

> "La voluntad puede tener dos tipos de acto. Uno que le compete según su naturaleza en cuanto tiende de modo absoluto a su objeto propio; y este acto se atribuye *simpliciter* a la voluntad, como querer y amar, aunque para este acto se presuponga el acto de la razón"[209].

Si el amor es el primer movimiento de un apetito, hay que decir que el amor de benevolencia es el primer movimiento del apetito de la voluntad, que se dirige al otro (aunque gracias a la superabundancia influye en el concupiscible de la manera en que está dicho en el capítulo dos), no por buscar cierta igualdad, como en la justicia, sino buscando su felicidad conforme a la virtud. Este amor aprehende el objeto del entendimiento que es la especie "naturaleza humana", y aprehende por otro lado al otro en su individualidad, a través de la *reflexio*. Es de la comparación entre el bien de la naturaleza humana y la situación concreta del otro, que se puede llegar a descubrir que es lo que necesita. Este amor surge, como está dicho, de la semejanza, y la primera semejanza que se comparte es la naturaleza humana, por la cual la persona puede amar al otro como a sí mismo, por ser un *alter ego*. No obstante, como está visto, este apetito tiene también su influencia en el apetito sensitivo, puesto que el amante se alegra con el bien de su amada y se entristece por sus males. En cambio, el amor de concupiscencia nace del apetito concupiscible, es el primer movimiento de este apetito hacia el otro.

Puesto que la voluntad se actualiza sólo con el objeto aprehendido por el entendimiento, es decir, gracias a un proceso de abstracción, no puede decirse que haya voluntad antes de desarrollarse esa abstracción. La voluntad ama buscando cierta perfección conveniente a su naturaleza, perfección propia y a su vez, tiende hacia una cosa en cuanto a

[208] MALO PÉ, A., *Op. cit.,* p. 154.
[209] QDV, q. 22, a. 13, in *co.*

bien, conveniente a su naturaleza. Pero el bien no sólo es tal porque es apetecido sino también en cuanto tiene en sí mismo cierta perfección según modo, especie y medida.

> "Cuando realizan [las potencias irracionales] con su acto un bien, que el intelecto capta cognoscitivamente *comunem rationem boni*, la voluntad se actualiza *bono rationis*, como corresponde a su naturaleza, y constituye justamente su bien moral. En caso contrario, la voluntad es mala"[210].

Dentro de la relación entre el apetito intelectivo y el sensitivo conviene analizar cada acto de la voluntad, que son actualizados por actos respectivos del entendimiento práctico: la simple volición del fin[211] es actualizada por la simple aprehensión del fin[212]; la intención del fin[213] es actualizada por el juicio que presenta el fin como asequible[214]; el consentimiento[215] es actualizado por el consejo[216]; la elección[217] es actualizada por el juicio discretivo práctico[218]; el uso activo del querer[219] es actualizado por el imperio de la razón práctica[220]; y la fruición[221] es actualizada por el uso pasivo de las facultades ejecutivas[222].

Estos son los modos en que el intelecto mueve a los distintos actos de la voluntad. Pero, para que esto pueda darse, el apetito sensitivo debe obedecer a la razón, puesto que de no hacerlo puede interferir y modificar la captación del objeto como conveniente o inconveniente, es decir, para que el entendimiento actualice la voluntad sin ningún problema es necesario la "tranquilidad":

> "Lo aprehendido bajo razón de bien y de conveniente mueve a la voluntad como objeto. Pero el que algo parezca bueno y conveniente se debe a dos cosas: a la condición de lo que se propone, y a la del sujeto a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, se dice como relación; por eso depende de ambos extremos. A esto se debe que el gusto, si varía su disposición,

[210] WOJTYLA, K., "Santo Tomás de Aquino", *Lecciones de Lublín (I)*, Madrid, Palabra, 2014. (sin/p).
[211] *S. Th.* I-IIae, q. 8, a. 2.
[212] *S. Th.* I-IIae, q. 9, a. 1.
[213] *S. Th.* I-IIae, q. 12.
[214] *S. Th.* I-IIae q. 12, a. 1, a. 1.
[215] *S. Th.* I-IIae, q. 15.
[216] *S. Th.* I-II, q. 14.
[217] *S. Th.* I-IIae, q. 13.
[218] *S. Th.* I-IIae, q. 13, a. 3; q. 14, a. 6.
[219] *S. Th.* I-IIae, q. 16.
[220] *S. Th.* I-IIae, q. 17.
[221] *S. Th.* I-IIae, q. 11.
[222] *S. Th.* I-IIae, q. 16, a. 1.

> aprecie de modo distinto una misma cosa como conveniente o como no conveniente. Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*: *Según es cada uno, así le parece el fin.*
>
> Por otra parte, es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve la voluntad"[223].

Esto no quiere decir que el apetito sensitivo debe estar completamente ausente, sino que debe seguir el orden de la razón conforme a la virtud, como ya veremos. Por ejemplo, según Tomás no es malo enojarse a veces si se tiene razón para ello[224]. Esta tranquilidad ¿Será lo mismo que la "paz"? Tomás no parece analizar este concepto en el Tratado de las pasiones.

La experiencia sensible, en la cual no participa la razón, tiene como objeto la cosa bajo la razón de bien sensible, material, particular y aparente, La cogitativa, junto con el irascible tiene como objeto la cosa bajo la razón de conveniente o nocivo para la propia conservación (intención de futuro). El entendimiento tiene por objeto la cosa pero en su verdad, es decir, en cuanto a su universalidad, y la voluntad, tiene por objeto la cosa bajo la razón de bien conveniente a la naturaleza racional, también en su universalidad. Por último la *reflexio* tiene por objeto el individuo material en comparación a la naturaleza de su especie. Esta intencionalidad es importante remarcarla para evitar la inmanencia, puesto que la verdad es "adecuación entre el intelecto y la cosa", y no adecuación del intelecto a la especie sensible.

> "Tomemos en consideración la voluntad en su intencionalidad propia. Esta intencionalidad es casi diametralmente opuesta a la intencionalidad del conocimiento, de los actos cognoscitivos. Tomás de Aquino hizo notar esto con mucha claridad al advertir que, en el conocimiento, el objeto se introduce de alguna manera en el sujeto, de modo que ese objeto comienza a existir en el sujeto de un modo nuevo, de modo intencional. En la volición se realiza, en cambio, algo así como una salida hacia el objeto, de modo que, mediante ella, es el sujeto el que comienza a vivir en el objeto, naturalmente no de modo real, sino intencional"[225]

El criterio del bien

[223] *S. Th.* I-IIae, q. 9, a. 2.
[224] *S. Th.* I-IIae, q. 46, a. 6, *co.*
[225] WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, Madrid, Palabra, 2011, p. 194.

El *modus, species et ordo*, criterios del bien de la cosa, determinan el grado de perfección de una cosa y su bondad ontológica, que no es lo mismo que la bondad ética, puesto que todo ente es bueno por el hecho se ser creado en cuanto a que participa de la perfección de Dios. El primer criterio del bien es el modo:

> "Puesto que la actualización fundamental de cada uno de los seres se realiza mediante la existencia de la forma, resulta que tiene una importancia decisiva para el bien mismo todo aquello que es necesario para que exista, sea por la parte de la materia o por parte de la causa eficiente. Santo Tomás entiende la introducción de esos datos como *commesuratio principiorum*, y es así como traduce el modus agustiniano, el primer criterio de bien"[226]

El modus está determinado por la existencia, en la medida que esta actualiza la potencialidad de la substancia y los accidentes. Cada uno de estos es bueno en cuanto a que existe actualmente conforme a la naturaleza de la cosa. "El bien consiste en la existencia actual de cualquiera de las perfecciones que debe existir en un bien concreto en razón de su naturaleza"[227]. El segundo criterio es la especie o belleza (*speciosa*):

> "La propia forma es la que da la esencia a las cosas, lo que implica que ella dependa de su especie, lo que hay que tener en la mente al hablar de *species*, el segundo criterio del bien de una determinada cosa. La forma es también el fundamento de que se predique de la cosa que es un ser y, por tanto, también que es un bien. Puesto que fundamentalmente la forma es la que actualiza a cualquier ser natural, y un ser actúa en tanto a que es acto, es necesario atender a ella para saber hacia dónde se dirige la acción natural de cada ser"[228]

La forma es lo que le da la especie a la cosa, que en el caso del hombre es la esencia del alma. Es también lo que determina su bondad y participación en la perfección de Dios y le da su naturaleza propia. El tercer criterio del bien es el orden:

> "Depende de la forma en cuanto que es una tendencia definida hacia el fin o los fines, puesto que esa tendencia es la fuente de su actividad, el orden de sus actividades (*ordo*) depende de la forma"[229]

[226] WOJTYLA, K., "Santo Tomás de Aquino", *Lecciones de Lublín (I),* (sin/p).
[227] WOJTYLA, K., *Op. cit.,* (sin/p)
[228] *Idem.*
[229] *Idem.*

El *ordo* se define por la causa final, los fines hacia los que se dirige una cosa conforme a su naturaleza.

La primera perfección y bondad de una cosa es la existencia, no sólo en cuanto a la substancia, sino de cada uno de sus accidentes. Es en este sentido que una cosa participa de la perfección de Dios según su propia medida. Además de estar relacionado el bien con la existencia, también puede ser usado para hablar de una *qualitas* de la cosa.

> "El bien consiste en la existencia actual de cualquiera de las perfecciones que deba existir en un ser concreto en razón de su naturaleza [según su forma], porque ese ser tenga la capacidad, la potencia para poseerlo; el mal consiste, en cambio, en que esa perfección no exista actualmente en él. La existencia de la perfección adecuada constituye un bien, su inexistencia, en cambio, un mal; estos son los principios fundamentales de la noción de bien en Tomás, a la que por esto mismo es justo denominarla existencial"[230]

El bien ontológico se distingue del bien moral, que se le atribuye a los seres espirituales por su naturaleza racional. Por eso se dice que moralmente las pasiones no son ni buenas ni malas. Este bien lo perfecciona. Mientras que en el hombre, el sentido busca el bien del individuo, el bien aparente; la voluntad, conforme a su naturaleza racional determinada por la esencia de su alma, busca el bien de la especie:

> "Las criaturas imperfectas tienden a los bienes del individuo, los perfectos a los de la especie, los más perfectos a los del género, y Dios mismo abarca el bien de todas las cosas que existen […] Cuando mayor es el bien de un determinado ser se difunde […] con mayor amplitud según el principio ya citado «*bonum est diffusivum sui»"*[231]

¿Cuál es el modo en que el hombre difunde su bien conforme a su naturaleza racional? Sin duda es por medio de la virtud, es decir, el bien moral.

La "medida, belleza y orden", se puede decir de la naturaleza humana que permanece después del pecado, de la inclinación natural al bien que le sigue, que es disminuida, de la virtud y gracia que actúan en ella que es anulada por el pecado mortal, y del mismo acto en donde reside el pecado.

> "Así, pues, según los diversos grados de bienes hay grados diversos de medida, belleza y orden. Por consiguiente, hay un bien perteneciente a la esencia misma de la naturaleza, que tiene su medida, belleza y orden: y de

[230] *Idem.*
[231] *Idem.*

> él no despoja ni le disminuye el pecado. Hay también un bien de la inclinación natural, que igualmente tiene su medida, belleza y orden: éste lo aminora el pecado, como hemos dicho; pero no queda eliminado totalmente. Y hay también un bien de la virtud y la gracia, que tiene asimismo su medida, belleza y orden: y éste es totalmente eliminado por el pecado mortal. Hay, finalmente, un bien que es el mismo acto ordenado, el cual tiene igualmente su medida, belleza y orden: la privación de éste es esencialmente el pecado mismo. Y así es claro cómo el pecado es privación de medida, belleza y orden; y que despoja y disminuye la medida, la belleza y el orden"[232].

El pecado es una enfermedad del alma y se diferencia de las enfermedades del cuerpo, que serán mencionadas, y si es mortal es irreparable por otro principio intrínseco a la persona, puesto que la persona no se dirigió al último fin que le corresponde.

> "Siendo, pues, el pecado una cierta enfermedad del alma, según expusimos anteriormente un pecado se califica de mortal a semejanza de la enfermedad, la cual se dice mortal porque lleva consigo un mal irreparable, consistente en la destrucción de algún principio (necesario), como hemos dicho. Mas el principio de la vida espiritual, la cual es según la virtud, es el orden al último fin, según hemos dicho anteriormente. El cual, si en efecto fuera destruido, no se puede reparar por (otro) principio intrínseco, sino solamente por el poder de Dios, como dijimos antes"[233].

Las enfermedades del cuerpo son las que más propiamente pueden llamarse pasiones del cuerpo: "El hombre en estado de inocencia era defendido de la pasión corporal intrínseca, como es la fiebre y otras de este estilo"[234].

Jerarquía de bienes

Los bienes en Tomás se presentan bajo cierta jerarquía y orden, según la cual los bienes del alma son más perfectos que los del cuerpo, y estos, a su vez, son más perfectos que los bienes exteriores.

> "Los bienes del alma son superiores a los del cuerpo, pues el cuerpo se relaciona con el alma como la materia con la forma. A su vez, los bienes exteriores son inferiores a los bienes corporales, porque son bienes para el hombre en tanto que se encuentran subordinados a la razón (…) El principio de la subordinación de los bienes temporales a los espirituales y el principio de la subordinación de la acción a la contemplación se basan en el convencimiento de la superioridad objetiva del alma, alma racional,

[232] *S. Th.* I-IIae, q. 85, a. 4, *co.*
[233] *S. Th.* I-IIae, q. 88, a. 1, *co.*
[234] *De Veritate* q. 18, a. 6, ad. 7.

> sobre el cuerpo (…) En la medida que algo en el hombre es espiritual, independiente de la materia, es más perfecto"[235]

Esta clasificación puede dar una idea de cómo es la jerarquía de los bienes en Tomás. La felicidad es el bien más honesto, fin último del ser humano, sólo un ser racional es capaz de ser feliz, y esta felicidad se encuentra en la virtud. La virtud es bien del alma y la salud (autoconservación) es bien del cuerpo, esto significa que la salud debe subordinarse a la virtud. La virtud como bien del alma es contraria a su enfermedad que es el pecado y el vicio; y la salud como bien del cuerpo es contraria a su enfermedad. Analizaremos una de ellas en particular que se genera por el influjo de pasiones desordenadas: la *aegritudo animalis.* A su vez, aquella acción guiada por las virtudes cardinales, está subordinada a la contemplación, propia de las virtudes teologales.

¿Por qué sólo un ser racional es capaz de ser feliz? Sin duda que un animal puede sentir placer, pero eso no es lo mismo que la felicidad. La felicidad es el sumo bien y fin último de la naturaleza racional.

> "¿Por qué sólo el ser racional es capaz de tender a la felicidad? Porque sólo él es capaz de ser consciente, de conocer si el bien que posee es suficiente o no. Puesto que todo ser es perfecto en tanto que llega suficientemente a lo que es su principio y fundamento, se abre ante el hombre el camino de asemejarse a Dios, que se transita mediante su actividad"[236]

De manera que el hombre es feliz cuando se da cuenta de que posee un bien que es suficientemente acorde a lo que está buscando, sus más íntimos deseos, digno de su naturaleza racional, fin último y bien honesto. La felicidad así obtenida causa la fruición de la voluntad. Sin embargo "precisamente porque la voluntad quiere un bien que se encuentra fuera de ella, la felicidad del hombre no puede consistir en una pura acción de la voluntad sino que tiene que consistir en una acción de la razón"[237]. Por eso la persona no obtiene la felicidad plena en esta vida, sino que simplemente tiende hacia ella. Es por ello que la palabra intención viene

[235] WOJTYLA, K., "En el terreno del bien honesto", *Lecciones de Lublín (II),* Madrid, Palabra, 2014 (s/p).
[236] WOJTYLA, K., *Op. Cit.* (s/p)
[237] *Idem.*

de *intentio*, es decir, "tender hacia", "esfuerzo hacia un fin", este fin es conocido pero no obtenido, al menos hasta la visión beatífica.

Las virtudes en general

Dentro del sistema tomista ocupa un lugar importante la templanza, puesto que, de considerar únicamente la importancia de las pasiones, y más específicamente del amor, sin considerar aquello que lo perfecciona que es la virtud, se daría una visión incompleta del pensamiento tomista.

La templanza es una virtud. Una virtud es principio inmediato de operación, es un hábito "electivo", "operativo", bueno. Cada virtud perfecciona a una potencia, porque es una cierta disposición de esta. La magnitud del acto virtuoso es llamada "cantidad virtual":

> "La fuerza de una potencia es medida por la magnitud de su acto. Algo es virtuoso en la medida en que alcanza su perfección, toca el máximo de su poder activo, y es tanto más virtuoso cuanto más grande es eso último a lo que puede llegar"[238].

Las virtudes son puestas dentro de los accidentes: "todas estas virtudes tienen sin embargo en común el ser hábitos operativos y, por lo tanto, su pertenencia al orden predicamental como accidentes"[239]. La virtud forma parte del predicamento de la cualidad: "hábito y disposición pertenecen a la primera especie de la cualidad"[240]. No somos virtuosos por naturaleza sino que estamos naturalmente dispuestos para ellas:

> "De manera que ni naturalmente ni contra natura están las virtudes en nosotros, sino que nosotros somos naturalmente aptos para recibirlas, y por costumbre después las confirmamos"[241].

Esto significa que la virtud requiere cierta disciplina.

> "La voz griega αρετή puede traducirse con el vocablo *virtus* en su sentido más amplio, que no es el propio de la virtud moral, sino el de fuerza o

[238] ECHAVARRÍA, M, "Virtud y ser según Tomás de Aquino", *Espíritu LVIII* (2009) · nº 138 · 9-36 (aquí p. 13)
[239] ECHAVARRÍA, M, *Op. cit.,* p. 10
[240] ECHAVARRÍA M. (Ed.), *La formación del carácter por las virtudes,* Volumen 1, *Templanza e intemperancia: Propuestas terapéuticas y educativas,* Barcelona, Scire, 2013.P. 31
[241] ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2015., l. 2, c. 1.

> potencia activa en el más alto grado posible *(ultimum potentiae)* según la condición de la especie o el género del cual se trate"[242].

La virtud viene del latín *vir*, que significa varón, y de *vis*, que significa fuerza, justamente porque es una cierta fuerza, o disposición de una potencia que por ser un hábito incorporado, mueve a la persona a obrar, pensar o sentir de una manera cada vez más perfecta según que potencia sea la que perfeccione. Si bien es cierto que la virtud es un hábito electivo, también es cierto que una vez incorporada esa elección requiere menos esfuerzo.

El objeto de la virtud, más específicamente, de las virtudes morales, es como dice Aristóteles, alcanzar el "justo medio". Este no se mide cuantitativamente, sino según el orden de la razón: "Conformarse con la recta razón es el fin propio de cualquier virtud moral"[243]. Este justo medio lo mide gracias a la prudencia. La *recta ratio* es teleológica porque ordena a cada potencia a su fin correspondiente:

> "El bien de las virtudes morales reside principalmente en el orden de la razón, ya que el bien del hombre consiste en vivir según la razón, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* Ahora bien: el principal orden de la razón consiste en dirigir las cosas a su fin, y en este orden consiste esencialmente el bien de la razón: el bien tiene naturaleza de fin, y el fin mismo es la norma de las cosas que se ordenan a él"[244].

La amplia gama de virtudes en el pensamiento tomista se agrupan dentro de una clasificación. En primer lugar, las virtudes teologales, que están dirigidas a Dios, ordenan a todas las demás. Son: la "fe", que perfecciona al entendimiento, es decir, al intelecto agente[245], la "esperanza", que perfecciona al irascible – mientras que la pasión de la esperanza tiene como objeto lo singular, la virtud de la esperanza tiene como objeto el fin último[246] y la "caridad", que perfecciona a la voluntad[247]. En segundo lugar, las virtudes intelectuales son la "sabiduría", la "ciencia", el "entendimiento", que es el hábito de los primeros principios -estos hábitos especulativos perfeccionan al entendimiento para alcanzar la verdad-, el "arte", que

[242] A. MILLAN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos.* Tomo II: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003, 206, nota 1.
[243], S. Th. II.IIae, a. 47, a. 7, *co.*
[244] *S. Th.* II-IIae, q. 141, a. 6, *co*.
[245] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 4, a. 2, *co*.
[246] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 18, a. 3, *co.*
[247] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 24, a. 1, *co.*

es la recta razón del hacer[248] Por último, las virtudes morales, o cardinales: la "prudencia", que es la inteligencia moral, perfecciona la razón práctica y su modo es "ordenar"[249]; la "justicia general o legal", que ordena al hombre al bien común, está por encima de todas ellas[250], la "justicia particular", que busca cierta igualdad para con el otro, perfecciona la voluntad , cuyo modo es "igualar"[251]; la "fortaleza" perfecciona al apetito irascible, moderando el retraimiento frente a los peligros de muerte –esto hace comprensible que sea guiada por la cogitativa hacia lo conveniente para la propia conservación y salud-, que impedirían hacer el bien según el orden de la razón, cuyo modo es "fortalecer" y "afirmar"[252]; y la "templanza" al concupiscible, impide que las inclinaciones de las impulsiones dirigidas al bien sensible hagan decaer el bien de la razón, y su modo es "refrenar"[253]. Téngase en cuenta que a diferencia de Aristóteles, para Tomás las virtudes más importantes no son las intelectuales sino las teologales, porque ordenan todas las demás virtudes hacia Dios.

A pesar de que la virtud es un hábito electivo puede haber una disposición corporal a ciertas virtudes y a ciertos vicios:

> "Hay inclinaciones corporales provenientes de la constitución corporal o del acostumbramiento durante la infancia, que en cuanto a disposiciones hacia el bien o hacia el mal se llaman en sentido amplio virtudes y vicios"[254].

Debido a que la personalidad tiene un fundamento de tipo orgánico, las virtudes se pueden educar incluso antes del pleno uso de la razón.

> "Esto es importante, como se verá, porque no sólo muestra como la personalidad moral tiene un fundamento de tipo orgánico, sino también porque indica que las virtudes que tienen por materia los actos del apetito sensitivo se empiezan a educar incluso antes del pleno uso de razón. En este sentido, una temprana educación en la templanza es fundamental para el armónico desarrollo de la persona"[255]

[248] Cf. *S. Th.* I-IIae, q. 57.
[249] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 47, a. 2.
[250] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 58, a. 1, *co.*
[251] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 58, a. 8, *co.*
[252] Cf. *S. Th.* II-IIae, q. 123, a. 1, *co.*
[253] Cf. *S. Th.* II-II, q. 141, a. 4, *co.*
[254] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 31.
[255] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 32.

A esto podemos agregar que en la educación del apetito sensitivo los padres ocupan el primer lugar. La madre responde al llanto del bebe cuidándolo y alimentándolo, lo cual despierta al apetito concupiscible. Por otro lado, el padre despierta el apetito irascible del niño, ya sea por miedo, admiración o bronca, lo cual despierta al irascible. El desarrollo de la voluntad, en la cual la persona queda unida e integrada, se da gracias a la abstracción.

"La moderación del apetito sensitivo por la fortaleza y por la templanza está en la base del edificio de la personalidad"[256]. Si bien son las menos nobles, son la base, sin ellas no se puede aspirar a los bienes superiores. Y la templanza es base para la fortaleza, puesto que el apego al placer es el principio del temor al sufrimiento[257].

La templanza

La palabra "templanza" viene del griego *sophrosyne:*

> "La virtud de la templanza se llama en griego *sophrosyne*, cuya raíz es *sos* (sano) y *phren* (razón, corazón), de donde procede también phronesis (prudencia, sabiduría o razón). Es decir que literalmente significaría algo así como «salud de la razón, de la mente o el corazón» (…). La salud de la mente depende de la recta disposición ante los placeres y tristezas"[258]

La templanza es una virtud que, según Tomás modera principalmente los placeres y deleites:

> "La templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensible, a saber: los deseos y los placeres, y, sólo como consecuencia, de la tristeza producida por la carencia de estos deleites. En efecto, así como la audacia presupone dificultades que superar, de igual modo la tristeza es producida por la carencia de los deleites mencionados"[259]. "A la templanza le corresponde refrenar los deleites que atraen demasiado el ánimo hacia sí"[260].

[256] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 33.
[257] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 34.
[258] *Idem.*
[259] *S. Th.* II-IIae, q. 141, a. 3.
[260] *S. Th.* II-IIae, q. 146, a. 1, ad. 2.

¿Por qué los deleite atraen el ánimo hacia sí? Porque los deleites concupiscibles que van en contra del orden de la razón no permiten apreciar las cosas en su verdad y belleza, sino que se queda en el bien aparente y sensible, que en algunos casos es *formositas*. Este bien aparente participa de la belleza racional de la cosa sólo en cierta medida. Puesto que los placeres más fuertes son los del tacto, es decir, los de la comida, la bebida y los placeres venéreos, estos ocupan el lugar de las partes subjetivas de la templanza.

> "La templanza debe ocuparse de los deseos de los mayores deleites. Y puesto que el deleite es producto de una operación natural, será tanto más vehemente cuanto brota de operaciones más naturales. Pero las operaciones animales más naturales son aquellas que hacen que la naturaleza del individuo se conserve gracias a la comida y a la bebida, y que la naturaleza de la especie se conserve mediante los placeres sexuales. Por eso son materia propia de la templanza tanto los placeres de la comida y la bebida como los placeres sexuales. Como dichos placeres pertenecen al sentido del tacto, podemos afirmar que la templanza tiene por objeto propio los deleites del tacto"[261].

El tacto, para Tomás es el primero de los sentidos, el más material e inferior (los sentidos superiores y más espirituales son los de la vista y el oído). A través del tacto se da el contacto corporal, por el cual se da una transmutación según lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, y además de esta transmutación también proporciona placer, por lo que se pueden buscar desmedidamente, y por eso hay que moderarlos, frenarlos o reprimirlos.

Como está dicho, el amor es el primer movimiento del apetito hacia alguna cosa, es cierta complacencia en un bien, por eso es propio de la templanza moderar el deseo que surge de ese amor.

No cualquier tipo de contacto proporciona placer sino principalmente placeres de la comida, y de la bebida que puede producir ebriedad -ya que el sentido del gusto se da gracias al contacto- que se ordenan a la autoconservación -porque aquella persona existe y quiere conservar su existencia-; y los placeres venéreos, que se ordenan a la conservación de la especie. Las virtudes que ordenan estos placeres son las partes subjetivas de la templanza: la

[261] *S. Th.* II-IIae, q. 141, a. 4, *co*.

abstinencia, la sobriedad y la castidad. Sus vicios contrarios son: la gula, la ebriedad y la lujuria.

> "El tacto es, de acuerdo a la psicología aristotélica, la sede de los deleites corporales de la comida y la bebida, así como de los placeres sexuales (…) En la escala de los sentidos parece corresponder al más material, y por ende, al que está más cerca de los impulsos vitales básicos. Estos impulsos vitales básicos son ciertamente los menos espirituales, pero también los más necesarios e imprescindibles. La necesidad del tacto, y más precisamente, los impulsos referidos a nuestra corporeidad básica, comprometen los bienes más necesarios para la conservación del animal"[262].

Y también:

> "Es elemento principal el uso de las cosas necesarias, tales como la mujer, necesaria para la conservación de la especie, o la comida y la bebida, que se precisan para la conservación del individuo"[263].

Estos tres fines se corresponden con el orden de la razón ya mencionado:

> "Pero todas las cosas deleitables que el hombre utiliza se ordenan, como a su fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida. Por eso la templanza asume las necesidades de esta vida como norma para ponderar los placeres, proponiéndose el utilizarlos en la medida en que lo exigen las necesidades"[264].

El pecado en estos tres casos está en que, por curiosidad, se busca lo superfluo, que está más allá de cumplir los fines que están dispuestos según la ley natural.

> "En estas materias se falla generalmente, no por el mero influjo de la tendencia natural hacia lo que necesitamos, sino por el deseo de lo superfluo. En este apetito de lo superfluo juegan un rol fundamental la imaginación sujeta a la curiosidad (…) que nos presenta como necesarias y apremiantes muchas cosas de las que en realidad podríamos prescindir"[265].

¿Qué es anterior, el placer o el amor? Si consideramos el orden de las pasiones es primero el amor, puesto que es el primer movimiento del apetito hacia un bien. ¿Podría llamarse a la complacencia en un bien deleitable como a un cierto modo de placer? La respuesta es negativa, puesto que el placer es la pasión que reacciona al bien deleitable obtenido. En los casos mencionados, sería el placer que proporciona el consumir alimentos y

[262] SERRANO DEL POZO, I., *Op. cit.*, p. 49.
[263] *S. Th.* II-IIae, q. 141, a. 5, *co.*
[264] *S. Th.* II-IIae, q. 141, a. 6, *co.*
[265] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, P. 35-36

bebidas, o el llevar a cabo el acto sexual. En cambio, la complacencia, es lo que mueve a obtener aquello de lo que se tiene noticia pero que todavía no se obtuvo. No es posible apetecer algo de lo que ni siquiera se tiene noticia. Esta noticia, al provenir de la imaginación, puede ser real o imaginaria, por lo cual se puede caer en el engaño. Este bien atrae porque deleita a los sentidos, pero todavía no fue obtenido, de modo que se le puede aplicar el concepto estético ya analizado de *formositas*. Este concepto, no obstante, sólo funciona para los placeres venéreos, puesto que está relacionado con la vista y el oído, y no se dice que el alimento y la bebida sean "hermosos", sino que se dice de las obras de arte, paisajes naturales, o de las personas. En cambio el amor de benevolencia responde a la belleza del individuo material, cuando esta se conforma a lo propio de la especie, es decir, que si este amor es primer movimiento de la voluntad, es lógico que lo sea ante la belleza (*pulchrum*). El olfato también influye en el primer movimiento de amor hacia el alimento y hace las personas, pero no en cuanto a lo hermoso sino en cuanto a lo agradable.

Por tanto que la templanza reside en el concupiscible, versa sobre los placeres y tristezas, y su modo es la moderación. Además el efecto de la templanza es la tranquilidad interior (*tranquilitas animae*), porque libra de inquietudes innecesarias:

> "Las cosas que se refieren a la templanza son las que más pueden inquietar el ánimo, porque son esenciales al hombre, como luego se dirá. Y por ello, por cierta excelencia, la tranquilidad de ánimo se atribuye a la templanza, aunque convenga a todas las virtudes" (II-II, c. 141, a. 2, ad. 2).

Los actos que llevan a buscar estos placeres ¿Son propios del apetito sensitivo o de la voluntad? El amor, que es el primer movimiento, el deseo, la esperanza de alcanzarlo y el deleite por haberlo obtenido pertenecen al apetito sensitivo. No obstante, los actos por los cuales se obtienen estos placeres se dan mediante la voluntad gracias a su imperio y dominio político. La voluntad, como última potencia en formarse le da integración y unidad a la persona, y es la base para hablar de libre arbitrio. En este sentido hay que distinguir los actos propiamente humanos (*actus humanus*), que son aquellos que pueden ser juzgados moralmente, de los "actos del hombre" que son los actos involuntarios, propios del alma vegetativa, y los reflejos.

Continencia e incontinencia

Dentro del tratado de la templanza Tomás dedica una parte al problema de la continencia:

> "La continencia hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza (…). Así considerada, la continencia posee algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma a la razón contra las pasiones para que éstas no la venzan, pero no cumple totalmente las condiciones de virtud moral, que somete incluso el apetito sensitivo a la razón para que no se levanten en él pasiones fuertes contrarias a la razón. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.*, que *la continencia no es virtud, sino una mezcla,* porque tiene algo de virtud y, en parte, no cumple las condiciones necesarias para la virtud. Pero hablando en un sentido más amplio, tomándola como principio de obras laudables, podemos decir que la continencia es una virtud"[266].

La continencia no es virtud en sentido estricto, puesto que frena los deseos desordenados de la carne, aquellos relacionados con los placeres del tacto. En cambio las virtudes de la castidad, la abstinencia y la sobriedad son virtudes porque no son sólo un acto de la voluntad que frena las pasiones ordenadas del apetito sensitivo, sino que hace que estas mismas pasiones sean ordenadas, y no se de en ellas desorden alguno: "tiene no sólo buena voluntad, sino también una recta disposición en el apetito sensitivo mismo, por el que este es hecho dócil a la razón"[267].

> "En efecto, la virtud recibe su bondad de la sujeción a la razón, y es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante la cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en la que el apetito sensitivo opone a la razón una oposición fuerte mediante los malos pensamientos. Por tanto, la continencia dice a la templanza una relación de imperfecto a perfecto"[268].

La incontinencia, por otro lado, implica un paso más en el camino hacia el vicio, pero no es vicio, puesto que esas pasiones desordenadas, de los deleites del tacto, que arrastran al hombre, no son todavía consideradas como buenas, sino que la persona aún permanece firme en la verdad sin que su mente, y su comprensión de la realidad se corrompa. En este caso la

[266] II-IIae, q. 155, a. 1, *co.*
[267] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 41.
[268] *S. Th.* II-IIae., q. 155, a. 4, *co.*

persona se encuentra dividida entre lo que siente, que lo arrastra, y lo que piensa, junto con lo que quiere, según el orden de la razón. En este sentido viene bien recordar que mientras la incontinencia es un pecado de debilidad, el vicio de la intemperancia puede ser un pecado de la voluntad, es decir, de maldad, en el caso de que se rechacen los bienes superiores, eligiendo bienes inferiores, de manera que estos segundos nieguen a los primeros. Este es el segundo paso hacia el vicio:

> "El desorden de la voluntad está en amar más lo que es un bien menor. Mas es lógico que uno prefiera sufrir detrimento en un bien menos amado por poseer otro más amado; como cuando uno, aun a sabiendas, quiere sufrir la amputación de un miembro para conservar la vida, que ama más. Y, de este modo, cuando una voluntad desordenada ama más un bien temporal (v. gr., las riquezas o el placer) que el orden de la razón o de la ley divina, o el amor de Dios, o algo semejante, se sigue que quiere sufrir menoscabo en alguno de los bienes espirituales para poseer algún bien temporal. Ahora bien, el mal no es otra cosa que la privación de algún bien. Y así es como uno a sabiendas quiere un mal espiritual, el cual es mal simplemente, por el que queda privado del bien espiritual, para poseer un bien temporal. Por eso se dice pecar por cierta malicia o de propósito, como eligiendo el mal a sabiendas"[269].

Pero también puede ser un pecado de ignorancia, puesto que la persona ya no lo considera malo, puesto que dejó convencer a su intelecto por bienes inferiores, de manera que el entendimiento queda corrompido y absorbido en la comprensión de ese bien inferior como bien absoluto. Aquí conviene aclarar que no es lo mismo una ignorancia primera, en la cual no tiene nada que ver la maldad de la voluntad, que la corrupción de la mente en su comprensión de la realidad, con la cual intenta justificar sus decisiones, de manera que la persona pasa de estar unida en pos de la virtud, a estar divida por la incontinencia, a un último punto en que está nuevamente unida en el vicio. Sin embargo habría que analizar otros aspectos de la causa del camino al vicio para que el análisis sea completo. Por ejemplo, es posible ser virtuoso en algunos aspectos y vicioso o incontinente en otros. Lo que es posible analizar en el camino al vicio es individualmente los aspectos de aquellos actos que llevaron al vicio, según su intención, su objeto y sus circunstancias:

> "En una acción humana puede considerarse la bondad en cuatro niveles:

[269] *S. Th.* I-IIae, q. 78, a. 1, *co.*

1) por el género en cuanto es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad según se dijo (a. 1);
2) por la especie que se recibe según el objeto conveniente;
3) por las circunstancias como accidentes que son;
4) por el fin según su relación con la causa de bondad"[270]

Este análisis del acto no tiene como fin juzgar a la persona sino más bien ayudarla y aconsejarla buscando su felicidad, conforme al amor de benevolencia.

Del mismo modo, por el camino inverso se puede pasar del vicio a la virtud: primero la persona está unida en el vicio, luego comprende que lo que hace está mal, pero lo sigue haciendo, de modo que es incontinente. En tercer lugar empieza a contener sus impulsos como un continente, y por último logra configurar su apetito sensitivo gracias a la templanza.

Ahora, no se dice que una persona elija el mal en razón de mal sino que lo elige bajo la razón de bien, es decir, porque algo bueno le ve. El problema es que ese bien que ve es inferior, quizás hasta aparente, y pone ese bien inferior por encima de otros bienes que son superiores.

Partes integrales de la templanza

Las partes integrales de la templanza son la "honestidad" y la "vergüenza". "Llamamos partes integrales de una virtud a las condiciones que ésta debe reunir"[271]. La honestidad está relacionada con el bien honesto (*kalokagatia*) ya analizado, por ella se ama y se busca lo bello como bien de la razón. Sin embargo, se puede profundizar en él:

> "Lo honesto tiene el mismo objeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales se distingue, sin embargo, por la razón. En efecto, se dice que una cosa es honesta (…), en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural. Ahora bien: todo se deleita naturalmente en aquello que le es conveniente. Por eso lo honesto es deleitable para el hombre en el orden natural (…), a propósito del obrar virtuoso. Pero no todo lo deleitable es honesto, porque una cosa puede ser conveniente para los sentidos y no para la razón; pero así es deleitable en contra del orden de la razón, la cual perfecciona a la naturaleza humana. También la virtud misma, que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad.

[270] *S. Th.* I-IIae, q.18, a.4, *co.*
[271] *S. Th.* II-IIae, q. 143, a. 1, *co.*

> Según esto, lo honesto y lo útil coinciden en el objeto, pero se distinguen por la razón, ya que una cosa se considera honesta en cuanto que posee una excelencia digna de honor debido a su belleza espiritual; se considera deleitable en cuanto que satisface el apetito, y útil, en cuanto que dice relación a otra cosa. Pero lo deleitable es un concepto más extenso que lo útil y lo honesto, porque todo lo útil y honesto es en cierto modo deleitable, pero no viceversa"[272].

La honestidad, como parte integral de la templanza, perfecciona al concupiscible para que se dirija no únicamente al bien deleitable en su apariencia, sino al bien honesto conveniente a su naturaleza racional, para que la persona, por medio de la virtud, pueda alcanzar la felicidad.

> "El carácter racional se encuentra de manera especial en el bien honesto, el bien útil es racional de otro modo, y en cambio el bien deleitable carece de ese carácter"[273]

Un movimiento de la persona hacia lo que no es honesto puede considerarse "torpe": "la honestidad es una belleza espiritual. Ahora bien: a lo bello se opone lo torpe"[274]. Justamente el evitar lo torpe le corresponde a la vergüenza, ya sea para evitar la deformidad del acto voluntario, o para evitar el vituperio, es decir, la crítica:

> "Existe una doble torpeza. Una, viciosa, consiste en la deformidad del acto voluntario, y no es, propiamente hablando, un mal difícil, puesto que aquello que se encuentra únicamente en la voluntad no parece que sea difícil ni superior a la voluntad humana, por lo cual no se percibe como algo terrible. Por eso dice el Filósofo, en II *Rhet.*, que estos males no son objeto del temor.
> Pero existe otra torpeza que tiene, en cierto sentido, un carácter penal. Consiste en el vituperio de alguien, así como la gloria consiste en el honor de alguien"[275].

La vergüenza evita la "torpeza", es decir, seguir un deleite contrario a la *recta ratio*:

> "Uno [un obstáculo], cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de la templanza"[276].

---

[272] *S. Th.* II-IIae, q. 145, a. 3, *co.*

[273] WOJTYLA, K., "Santo Tomás de Aquino" (s/p).

[274] S. Th. II-IIae, q. 145, a. 4.

[275] S. Th. II-IIae, q. 144, a. 2, *co.*

[276] S. Th. II-IIae, q. 123, a. 1, *co.*

Hay vergüenza porque existe la posibilidad y la inclinación a la torpeza, justamente como consecuencia del pecado original.

La castidad

Como la castidad es el tema que nos incumbe, conviene analizar más detenidamente los fines del matrimonio:

> "En cuanto a la castidad, la medida de su rectitud es la transmisión de la vida en modo humano, por lo que supone la institución social y religiosa del matrimonio, que garantiza la posibilidad de una educación segura de la prole. Esta finalidad principal (…) es complementaria respecto a la dimensión unitiva del acto sexual (…). Por eso Tomás afirma que entre los tres bienes del matrimonio (prole, fidelidad y sacramento) el principal es el sacramento"[277]

El sacramento es el fin más importante de la castidad puesto que es por él que puede haber fidelidad. Esta requiere no cualquier tipo de moderación sino una moderación que tenga por objeto la ya nombrada "exclusividad": los celos (del amante), que buscan la fidelidad de la pareja (ya mencionados en el capítulo dos) y la vergüenza (también del amante), que busca la propia fidelidad, parte integral de la templanza. También, gracias al sacramento y la fidelidad puede haber una procreación y educación virtuosa de la prole, puesto que la unión de los esposos es fecunda, no sólo en el sentido biológico, sino también en el sentido espiritual. Porque su ejemplo de fidelidad y virtuosidad forma a los hijos y los educa en el amor, preparándolos para la vida.

La sola unión no es razón suficiente para actuar como fin, puesto que una unión verdadera entre un hombre y una mujer en el matrimonio para que siga su fin conforme al orden de la razón debe estar abierto a la fecundidad. En caso de no hacerlo esa unión no es racional sino que es absorbida por la concupiscencia y la sensualidad, que busca el bien aparente e inmediato del deleite sin elevarlo a lo propio del hombre por su condición racional, es decir, sin elevarlo a la dignidad propia del matrimonio en su fecundidad intrínseca.

[277] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 36.

> "En la perspectiva sobrenatural (…) la forma más perfecta y plena de esta virtud es la virginidad, en la que se manifiesta de un modo corporal, por la conservación intacta de la virginidad sexual, la plena pertenencia a Dios, y consiguientemente, la belleza derivada de la caridad y del orden de la contemplación (…). La razón divinizada por la gracia y la sabiduría infusa, también misteriosamente transforma los afectos y el mismo aspecto corporal"[278].

La virginidad es la máxima expresión de la honestidad, puesto que su objeto es Dios, y la máxima expresión de la vergüenza, puesto que, buscando una exclusividad con Dios, y queriéndolo agradarle sólo a Él, el consagrado evita lo que pueda corromper esa exclusividad.

> "La mayoría de los bienes que son fines para nuestra actividad son bienes honestos, y la honestidad coincide con la utilidad, por lo que aquello que es el fin de una acción nuestra es simultáneamente un medio para otro fin posterior. La única excepción la constituye exclusivamente el fin último, porque este es un objeto al que se tiende únicamente por sí mismo. En él no se incluye ya ninguna utilidad entendida como que hubiera una bondad posterior a él, como si él fuera un medio para otro fin"[279].

Aquí se presenta también un punto importante en la relación de los amantes: el sentido de pertenencia. La vergüenza que defiende la virginidad y pertenencia a Dios fue visto en el hecho que vivió Tomás con la prostituta (como está dicho en la introducción), en la cual, además de vergüenza, necesitó fortaleza. Aquí se puede ver la importancia de la fortaleza para cuidar el tesoro de la castidad. Nos parece provechoso analizar este hecho más detenidamente. Sin duda, la mujer que se le presentó a Tomás no tenía por qué repugnarle al concupiscible, todo lo contrario. Por eso, en este hecho, era necesario que intervenga la cogitativa *o ratio particularis* (¿influenciada por el entendimiento?), y le muestre que eso, aunque pueda resultar agradable tan sólo era un bien aparente e inmediato. Por eso, Tomás eligió el mayor bien: su exclusividad y pertenencia a Dios y evitó ese acto de torpeza. De este modo intervino el irascible, de modo que fue necesaria la ira para defender su tesoro. Esto último hace pensar también en el lugar que tuvieron las virtudes teologales en ese acto, ordenando la templanza y la fortaleza a guardar ese tesoro y exclusividad con Dios. La fortaleza, que impulsa frente a los peligros de muerte y que es activada por la cogitativa, perfeccionando al irascible, sigue

[278] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 37.
[279] WOJTYLA, K., "En el terreno del bien honesto", *Lecciones de Lublín (II) (s/p).*

el orden de la razón solamente si estas virtudes teologales la ordenan. De lo contrario, solamente seguiría el bien del cuerpo, que es la salud.

Ascética

Para lograr la templanza verdadera, sobre todo para la castidad, es necesario pasar por un proceso de continencia, conforme al dominio político que merecen las pasiones, puesto que pueden ofrecer resistencia, y no son al alma como sí son los miembros del cuerpo, que son dominados despóticamente. Para lograrla pueden servir prácticas "ascéticas" como el ayuno y la abstinencia, puesto que las virtudes requieren disciplina:

> "Se considera que un acto es virtuoso cuando se ordena, guiado por la razón, hacia un bien honesto. Esto se da en el ayuno, porque cumple tres fines principales. En primer lugar, sirve para frenar la concupiscencia. En efecto, como dice San Jerónimo, *sin Ceres y sin Baco languidece Venus*, es decir, la lujuria se enfría mediante la abstinencia de comida y bebida (…).En segundo lugar, el ayuno hace que la mente se eleve a la contemplación de lo sublime (…). En tercer lugar, es bueno para satisfacer por los pecados.
> Esto es lo que dice San Agustín en un sermón *De Orat, et leiun.*: *El ayuno purifica la mente, eleva los sentidos, somete la carne al espíritu, hace al corazón contrito y humillado, disipa las tinieblas de la concupiscencia, apaga los ardores de los placeres y enciende la luz de la caridad.* Es, pues, claro que el ayuno es un acto de virtud" (II-II, c. 147, a. 1, *co.*).

Estas prácticas ayudan a frenar la concupiscencia, lo "superfluo" de los deseos de la carne, para no buscarlas en sí mismas (como está dicho en el capítulo uno) sino por el fin al que están dirigidas.

La ética de las virtudes ¿moral esclavizante o libertad conforme al bien de la razón?

Por la rigurosidad con la que Tomás analiza a las virtudes se podría pensar que la ética tomista de las virtudes puede ser demasiado exigente y esclavizante. Muy por el contrario, lo cierto es que el camino de las virtudes da más libertad a la persona, puesto que las pasiones desordenadas son una esclavitud para el hombre, ya que la voluntad, arrastrada por estas, está impedida para alcanzar la verdadera felicidad que se encuentra en los bienes superiores, los bienes espirituales honestos y bellos conforme a la razón, y está impedida para hacer todo el bien que quisiera hacer, que sólo se puede hacer con la virtud. El hombre sólo es libre cuando,

con su voluntad, sigue el bien aprehendido por la razón y no cuando se deja arrastrar por bienes inferiores. Esta voluntad, que es la última potencia en formarse, hace que el hombre logre cierta integración y unidad interior.

No obstante, conviene hacer algunas consideraciones que harían dar cuenta de que el análisis tomista no es tan rígido como puede parecer en un análisis superficial. Lo primero que hay que decir es que, si bien rechaza los deleites superfluos, tampoco aprueba la pura insensibilidad:

> "Es vicioso todo aquello que se opone al orden natural. Pero es la propia naturaleza la que puso placer en las operaciones necesarias para la vida humana. Por ello, el orden natural exige que el hombre disfrute de estos placeres en la medida en que son necesarios para su bienestar, sea en orden a la conservación del individuo o de la especie. Por ello, si alguien rechazara el placer hasta el extremo de desechar lo necesario para la conservación de la naturaleza, pecaría por cuanto que se opondría, de algún modo, al orden natural. Ahora bien: en esto consiste el pecado de insensibilidad"[280].

Inmediatamente después, el Aquinate aclara aquellos casos en que es válido abstenerse de esos placeres:

> "Conviene tener en cuenta, no obstante, que el abstenerse de los placeres que acompañan a estas operaciones es a veces loable, o incluso necesario, en orden a la consecución de algún fin. Así hay quienes, en bien de la salud corporal, se abstienen de algunos placeres de comida y bebida y de relaciones sexuales. Otras veces se hace para desempeñar bien un oficio. Así, los atletas y los soldados tienen que abstenerse de muchos placeres para cumplir adecuadamente su misión. También los penitentes se abstienen de estos goces, como si observaran un régimen, para conseguir la salud espiritual. Y los hombres que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu tienen que abstenerse aún más de los placeres de la carne. Ahora bien: en ninguno de estos casos puede decirse que incurran en el pecado de insensibilidad, puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón"[281].

Otro punto importante para analizar es que cuando la persona no es dueña de sí el pecado es más leve o incluso nulo:

[280] *S. Th.* II-IIae, q. 142, a. 1, *co.*
[281] S. Th. II-IIae, q. 142, a. 1, *co.*

> "Cuanto más dueño de su mente es el pecador, tanto más gravemente peca: prueba de ello es que a los dementes no se les computan los pecados. Ahora bien: los temores y tristezas graves, sobre todo en peligro de muerte, paralizan la mente humana como no hace el placer que induce a la intemperancia"[282].

Los casos en que la persona no es dueña de sí son los casos de las enfermedades mentales, que Tomás llama *aegritudo animalis* las cuales son causadas por una pasión animal, son las que más propiamente pueden llamarse pasiones por su carácter de "padecidas":

> "Contrariamente a lo que mucha literatura de historia de la psicopatología pretende a veces hacer pensar, los autores medievales, y Santo Tomás en particular, consideran a las enfermedades mentales como enfermedades en el sentido propio, y no necesariamente como el efecto de una posesión demoníaca" [283]

Por eso dice Tomás:

> La tristeza, es la que más daña al cuerpo de todas las pasiones del alma. La razón es que la tristeza se opone a la vida humana en cuanto a la especie de su movimiento y no sólo en cuanto a la medida o cantidad, como las demás pasiones. Pues *la vida humana consiste en cierto movimiento, que desde el corazón se difunde hacia los otros miembros, movimiento que conviene a la naturaleza humana según una cierta determinada medida. Por lo tanto, si se impidiera el proceso de este movimiento, repugnaría a la vida según su especie.* En todas las pasiones del alma se debe atender que la transmutación corporal, que es su aspecto material, es conforme y proporcionado al movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Las pasiones del alma que comportan un movimiento del apetito para conseguir algo (como el amor, el gozo, el deseo, etc.) no repugnan al movimiento vital según la especie, aunque puedan contradecirlo por su exceso. Y por eso, según su especie ayudan a la naturaleza del cuerpo, aunque lo puedan dañar si son excesivas. Pero las pasiones que comportan un movimiento del apetito de fuga o retracción, repugnan al movimiento vital no sólo si son excesivos, sino también específicamente, y por eso son absolutamente dañinos: como el temor y la desesperación, y sobre todo la tristeza, que oprime al alma por un mal presente, cuya sensación es más fuerte que la de un mal futuro"[284]. Las cursivas son mías.

Mientras que las pasiones que buscan conseguir algo, como el amor, el gozo, el deseo y la esperanza, sólo hacen daño en su transmutación corporal si son excesivas, la fuga la

[282] *S. Th.* II-IIae, q.142, a. 3.
[283] ECHAVARRÍA, M, "Otros trastornos", *Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [2]. Sobre las enfermedades mentales en sentido estricto*, Roma, Universidad de la Santa Cruz, 2009 (s/p).
[284] *S. Th.* I-IIae, q. 37, a. 4, *co.*

tristeza y la desesperación hacen daño en su transmutación por sí mismas. Como el latido del corazón se acelera con ciertas pasiones puede generar problemas de orden somático,

> "Si la concupiscencia quita totalmente la cognición, como sucede en los que por la concupiscencia se vuelven dementes, se seguiría que la concupiscencia quitaría lo voluntario"[285].

En la enfermedad mental, la acción pierde su carácter voluntario, la persona deja de ser dueña de sí, puesto que la voluntad es arrastrada por la pasión contra el orden de la razón.

> "La pasión del apetito sensitivo mueve a la voluntad desde esa parte en que la voluntad es movida por su objeto, es decir, en cuanto el hombre dispuesto de algún modo por la pasión, *juzga que algo es conveniente y bueno, que fuera de la pasión no juzgaría ser tal.* Este tipo de inmutación del hombre por la pasión sucede de dos modos. Primero, como sucede en los que por una ira o una concupiscencia vehemente se hacen furiosos o dementes, como también, por alguna otra perturbación corporal; pues estas pasiones no acaecen sin transmutación corporal. Y para estos vale el mismo discurso que para los animales brutos, que siguen necesariamente el ímpetu de la pasión, pues en ellos no hay ningún movimiento de la razón, y en consecuencia tampoco de la voluntad" (I-II, c. 10, a. 3, *co.*). Las cursivas son mías.

La pasión en cuanto a motivo de enfermedad, puede, no sólo, arrastrar a la voluntad, sino también arrastrar con ella al juicio de la razón. Desde este punto se entiende el camino de la virtud al vicio ya analizado. ¿Podría decirse que la enfermedad mental es un tipo de vicio? Probablemente no, puesto que la razón se haya anulada por una enfermedad de la mente. Quizás en algún momento podría considerarse un pecado de debilidad, pero estrictamente, en el caso de la *aegritudo animalis,* puesto que no hay libertad, tampoco hay pecado, sino más bien enfermedad, por la cual la persona ya no es dueña de sí misma y, por tanto, no se da la correspondiente integración gracias a la voluntad. Esto es más claro con el siguiente pasaje:

> "Pero si las pasiones crecen tanto que quitan totalmente el uso de la razón, como sucede en los que por la vehemencia de las pasiones caen en la demencia, no permanece la razón de continencia ni de incontinencia, porque no se salva en ellos el juicio de la razón, que el continente conserva y el incontinente abandona"[286].
>
> "Porque las cosas que son muy pequeñas se reputan casi como inexistentes, por eso, de un cuarto modo se llaman pasiones, no cualquier alteración

[285] *S. Th.* I-IIae, q. 6, a. 7, ad. 3.
[286] *S. Th.* II-IIae, q. 156, a. 1, *co.*

> nociva, sino las que producen un gran daño y una gran tristeza. Porque también una alegría excesiva se hace nociva, como cuando, por exceso de alegría, algunos se han muerto o enfermado. Y de modo semejante, la sobreabundancia de prosperidad se transforma en un daño para aquellos que no saben usarla bien".
>
> "Esas cosas que son deleitables no-naturalmente, algunas son producidas por carencias, es decir por algunas enfermedades corporales que sobrevienen, o también por tristezas animales, por las cuales la naturaleza es transmutada hacia otra disposición"[287].

Estos deleites que no son naturales son causados por enfermedades. Es posible que haya en un primer momento una pasión que sea elegida libremente, que, como no sigue el orden de la razón, lleve, por su misma naturaleza, a un desorden. Por ejemplo, del mismo error que se deriva de la falta de humildad para con Dios y los demás, puede surgir un deseo y obstinación en aquellos bienes inferiores y aparentes, como son las distintas especies de la lujuria, en las cuales el deseo se vuelve cada vez más intenso. Esta idea de la humildad está directamente ligada a la "participación": toda perfección que tenga una cosa deriva de una perfección de Dios. Si la persona se da cuenta de que lo que está haciendo es un error, quizás desee persistir en él por la pasión que lo arrastra por ejemplo al deseo de venganza contra el que lo está corrigiendo o dándole un consejo, puesto que ve esa corrección como un mal, el cual repugna al concupiscible por ser un bien arduo. Por el contrario, si acepta el consejo de buena manera, puede nacer la esperanza de alcanzar el bien más elevado, y por él la felicidad.

También el "justo medio" de las virtudes morales conforme a la razón responde, no sólo a un fin, sino a las circunstancias particulares de la persona:

> "La abstinencia y la sobriedad tienen como medida de su rectitud, las necesidades de la vida, teniendo en cuenta la naturaleza particular del sujeto, y sus circunstancias sociales, naturales y sobrenaturales. No es lo mismo lo que es moderado para una persona alta y gruesa, que para una persona baja y delgada, para un niño, un joven o un anciano. No es la misma la moderación que se requiere en el estado de vida contemplativa, que en el de vida activa, ni en tiempos de fiesta, que en tiempos de luto o penitencia"[288]

Virtudes anexas

[287] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Ethic., lib.* 7, l. V, n.3.
[288] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 36.

También hay que considerar el caso de la humidad, que es la más importante de las virtudes anexas, puesto que es la base para poder descubrir lo bueno en sí mismo y en los demás, lo cual hace comprender que la filosofía tomista no defiende la completa sumisión a una serie de reglas que esclavizan. Esta posición es imprescindible para poder crecer, puesto que una persona poco humilde no se da cuenta de que hay cosas en las que tiene que crecer:

> "Pueden considerarse, en el hombre, dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es del hombre todo lo defectuoso, mientras que es de Dios todo lo perteneciente a la salvación y a la perfección (…). Ahora bien: la humildad (…), se ocupa propiamente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios. Por eso, todo hombre, en lo que es suyo, debe someterse a cualquiera que sea su prójimo en cuanto a lo que hay de Dios en éste.
>
> Pero la humildad no exige que el hombre someta lo que hay de Dios en él a lo que hay de Dios en otro, porque los que participan de los dones de Dios saben que los poseen"[289].

De Dios es la virtud y perfección que hay en mí y en los demás. La humidad hace dar cuenta a la persona que todo es relativo a Dios, y que si tiene algo bueno viene de Dios, y si tiene algo malo, es originado por ella, por los límites de su propia naturaleza, el pecado propio y el pecado original, o incluso a veces, por los límites de la condición material del cuerpo. La humildad hace caer en la cuenta de esto. Pero si la persona se empecina en atribuir lo malo a Dios, o en victimizarse y echarle la culpa a los demás, cae inevitablemente en el error por falta de humildad, lo cual le impide crecer. Este principio general de acción permite someterse al otro en lo que tiene de virtuoso. Su aplicación al caso concreto depende de la prudencia: por ejemplo, en lo concerniente a la salud le haré caso al médico, pero este no puede aconsejarme en lo moral, y así con todo. Desde este punto, se entiende que Tomás cumplía la humildad que predicaba. No por nada lo llamaban "el buey mudo". Puesto que unos de los preceptos de la humildad es "no excederse en el modo de hablar"[290].

La humildad también hace que la persona no aspire a cosas que están más allá de sus capacidades, es decir, refrena la esperanza y la audacia excesivas. Por el contrario la

[289] *S. Th.* II-IIae, q. 161, a. 3, *co.*
[290] *S. Th.* II-IIae, q. 161, a. 6, *co.*

magnanimidad anima a la persona a perseguirlas, siempre y cuando se conformen con la recta razón, según sus posibilidades:

> "Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la humildad, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad"[291].

Otras virtudes anexas son la clemencia y la mansedumbre. Decir que son virtudes, impide pensarlas como pasiones. Por tanto, dependen de una decisión. La clemencia y la mansedumbre moderan el castigo que pide la ira:

> "La pasión de la ira incita al hombre a imponer un castigo más grave que el debido. Por su parte, es propio de la clemencia el disminuir el castigo, objeto que podría ser impedido por el exceso de ira. Por ello, la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir un mismo efecto. Sin embargo, son virtudes distintas: la clemencia modera el castigo externo, mientras que es propio de la mansedumbre apaciguar la pasión de la ira"[292].

Otra matización a la exigencia de las virtudes es con respecto a la "eutrapelia": el descanso del espíritu que se encuentra en el juego, el cual se diferencia del descanso del cuerpo. Llama la atención que sea virtud y no pasión.

> "De igual modo que el hombre necesita del descanso corporal para reconfortar el cuerpo, que no puede trabajar incesantemente porque su capacidad es finita y limitada a ciertos trabajos, eso pasa también en el alma, cuya capacidad es también limitada y determinada a ciertas operaciones. Por eso, cuando ejerce algunas operaciones por encima de su capacidad, se fatiga, sobre todo porque en las operaciones del alma trabaja también el cuerpo, ya que el alma, incluso la intelectiva, hace uso de fuerzas que operan por medio de órganos del cuerpo. Por otra parte, los bienes sensibles son connaturales al hombre. Por ello, cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma, bien sea porque el hombre practica obras de la razón práctica o bien de la especulativa. En ambos casos sufre un cansancio del alma, tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien: el descanso del alma es deleite (…). Por

[291] *S. Th.* II-IIae, q. 161, a. 1, *co.*
[292] *S. Th.* II-IIae, q. 157, a. 1, *co.*

> eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento en la tensión del espíritu"[293].

Mediante esta misma virtud se busca no sólo el descanso del alma por el deleite en el juego sino también que este mismo juego sea "honesto", evitando la torpeza, cuidar la gravedad y la armonía del espíritu que se consigue por las buenas obras, que lleve en sí cierto ingenio y por último, que se acomode a la dignidad de la persona.

> En cuanto a los juegos, hay que evitar tres cosas. La primera y principal, que este deleite se busque en obras o palabras torpes o nocivas. Al respecto dice Cicerón, en I *De Offic.*, que *hay juegos que son groseros, insolentes, disolutos y obscenos.* En segundo lugar, hay que evitar que la gravedad del espíritu se pierda totalmente. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.*: *Cuidémonos de que, aligerando el peso del espíritu, no vayamos a perder la armonía formada por el concierto de las buenas obras.* Y también Cicerón dice a este respecto, en I *De Offic.*, que *así como no permitimos a los niños cualquier clase de juegos, sino sólo una recreación honesta, procuremos también que en nuestro juego haya una chispa de ingenio.* En tercer lugar hay que procurar, como en todos los demás actos humanos, que el juego se acomode a la dignidad de la persona y al tiempo, es decir, que sea *digno del tiempo y del hombre*, como dice Cicerón en el mismo pasaje"[294].

Por otro lado la envidia es la tristeza por los bienes ajenos y la misericordia, por el contrario, es la tristeza por los males ajenos. Si bien la templanza prefiere y busca la misericordia antes de la envidia, no alcanza simplemente por entristecerse, sino que hay que hacer algo al respecto. Esto no se hace con una pasión sino por medio del amor de benevolencia que busca la felicidad del otro. Esto es necesario afirmarlo contra los que piensan que el socorrer al otro es fruto de una pasión. Por el contrario, es fruto del amor de benevolencia, puesto que la afectividad sensitiva no mueve necesariamente a la afectividad intelectiva. Esta última se puede mover por influencia del apetito sensitivo o de la razón. Esta es la manera en que se socorre al otro.

> "El objeto extraño de la tristeza pueda considerarse ya por relación a otro solamente, es decir, como mal, pero no propio, y así tenemos *la misericordia*, que es tristeza del mal ajeno, en cuanto se estima como

[293] *S. Th.* II-IIae, q. 168, a. 2, *co.*
[294] *S. Th.* II-IIae, q. 168, a. 2, *co.*

> propio; o bien por relación a ambas cosas en cuanto que ni es propio ni es mal, sino un bien ajeno, estimándose, sin embargo, el bien ajeno como mal propio, y así tenemos *la envidia"*[295].

Profundización del contacto virtual

Profundizando en la cuestión del contacto virtual por el cual se despierta el primer movimiento del apetito sensitivo, que es la complacencia, parece ser que este puede tener tres fuentes: Dios, el otro o una creación de la imaginación. Por otro lado, no se puede establecer un contacto virtual con una cosa, puesto que esta no le puede dar a la persona una imagen ni de sí ni de ella. Al ser la gnoseología tomista "diacrónica", de proceso, todos pasan por la imaginación.

Como está dicho en el capítulo anterior, cuando el otro me mira y me habla me da una idea de mí y a la vez de él. En esta doble imagen, la amada se percibe unida al amante en la imagen que él le da de ella. Esto se da en la experiencia sensible, que no es puramente animal, pues en ella está incluida la palabra hablada, de carácter material, que es imagen del verbo interior. Esta doble imagen se ve claramente en la intervención de la cogitativa, puesto que por un proceso discursivo de comparación de experiencias pasadas, analiza si el objeto que deleita o repugna al concupiscible es beneficioso o nocivo para la propia conservación. Como está dicho, puesto que esta potencia analiza las "intenciones" de la cosa aprehendida por la imaginación en relación a uno, implica una imagen que se tiene de sí mismo en relación a la propia naturaleza sensitiva. A partir de que la persona tiene una idea de sí misma y de lo que es y la define, puede tener una idea de cuáles son las cosas convenientes para su conservación. Desde este punto, es ante todo en las relaciones entre las personas, en las que se aplica el concepto de *formositas*, donde el otro con su mirada y sus palabras le da al sujeto una imagen de sí. En el caso de captarlo como conveniente, comparándolo con imágenes pasadas, es cuando deja que esa imagen la determine. Este es el caso de la amada, en el que se da la relación amante-amada.

[295] *S. Th.* I-IIae, q. 35, a. 8, *co.*

Por otro lado, Dios mismo puede despertar pasiones por medio del contacto virtual, como está dicho, en primer lugar por su propio poder sobrenatural, es decir, porque está en todas las cosas por su *potentia*; también a través de la relación indirecta con él en la oración y los sacramentos, parte de la virtud de la religión[296]: en este caso, para que devuelva una imagen de si a la vez que una imagen de Dios, se necesita de la fe, puesto que Dios se muestra oculto ("*adoro te devote laten deitas*"). Otro caso del encuentro con Dios son los encuentros sobrenaturales y místicos, como los que Tomás tuvo. En estos encuentros, el contacto virtual se da de una manera más perfecta, puesto que el contacto ya no es indirecto. Tomás de Aquino, en el último encuentro místico que tuvo con Dios, sin duda que tuvo un contacto virtual con Dios en el que se dio esta doble imagen o doble significado de la imagen, puesto que, después de verlo, toda su obra le pareció "como paja", y al confesarse por última vez parecía un niño de cinco años.

Por último, existe la posibilidad de que el contacto virtual se dé por creaciones de la imaginación. En este caso es inmanente a la persona, y sólo se llama contacto "virtual" por analogía.

También es necesario explicar por qué es posible, según Tomás que un amante considere hermosas a unas amadas y no a otras, se complazca en unas y no en otras. En este sentido, hay distintos componentes que influyen en la decisión. En primer lugar, el pecado original con su consecuencia:

> "Pues en cuanto la razón está destituida de su orden a lo verdadero, está la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituida de su orden al bien, está la herida de la malicia; en cuanto la irascible esté destituida de su orden a lo arduo, está la herida de la debilidad; en cuanto la concupiscible está destituida de su orden a lo deleitable, moderado por la razón, está la herida de la concupiscencia."[297].

En segundo lugar, está aquella naturaleza sensible de los contactos que provocan placer. En este caso los placeres venéreos tienen como fin la conservación de la especie. Por eso, es lógica la atracción que una persona siente por otra persona del sexo opuesto, puesto

[296] *S. Th.* II-IIae, q. 81.
[297] *S. Th.* I-IIae, q. 85, a. 3, *co.*

que se ordena a este fin. Por otro lado, también proviene de que las perciba como convenientes, sus experiencias pasadas, que influyen en la operación de la cogitativa. También la semejanza provoca amor, puesto que tienen la misma forma, ya sea que sean semejantes en acto o en potencia. Estas dos últimas ideas por más que expliquen la naturaleza de la atracción, dejan un gran margen de libertad para que la atracción se dé naturalmente. Por último, la humildad hace someterse y considerar la verdadera belleza y virtuosidad del otro conforme a la razón. Esto se da únicamente por medio de la *reflexio*, y se logra gracias a la honestidad, condición de la templanza.

Cuando un amante le propone matrimonio a su amada espera una respuesta sensible y espontanea de su parte. En este sentido, el rol del amante es más activo y el rol de la amada es más pasivo y receptivo, por lo cual se entiende por qué Tomás, al hablar de la relación con Dios diga que es más perfecto la pasión del amor que la virtud, puesto que la persona cumple un rol pasivo y receptivo de pertenecer a Él. Este es el rol que cumplió Tomás en su encuentro con Dios:

> "Algunos afirmaron que, aun en la misma voluntad, el nombre de amor es más divino que el de dilección, porque el amor importa alguna pasión, principalmente en cuanto está en el apetito sensitivo; mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Ahora bien, el hombre puede tender mejor a Dios por el amor, atraído pasivamente en cierto modo por Dios mismo, de lo que pueda conducirle a ello la propia razón, lo cual pertenece a la naturaleza de la dilección (…). Y por esto el amor es más divino que la dilección"[298].

Dios le preguntó a Tomás "¿Qué quieres?" Su respuesta fue espontanea, sensible y directa: "a vos mismo". Quizás este "aún en la misma voluntad" revele que la receptividad de la amada no es únicamente sensitiva siempre, sino que también interviene la voluntad.

Es gracias a este contacto virtual que la amada se hace proporcionada al amante según su *formositas*. Dicho sea de paso que hay al menos dos formas de correspondencia en Tomás: la adecuación, de carácter cognoscitivo, y la proporción, de carácter estético. Si la verdad es adecuación o correspondencia del intelecto a la cosa, el amor es proporción o correspondencia

[298] *S. Th.* I-IIae, q. 26, a.3.

del apetito a esta cosa, en cuanto a que esta cosa es buscada bajo la razón de bien. Como está dicho, en esta proporción con la *formositas* del amante, la amada se percibe unida al amante en esa imagen en la que ve a la vez al amante y a sí misma. Si no hay contacto virtual del amante a la amada entonces no se puede hablar de una verdadera relación amante-amada.

Para que este contacto, que a su vez es autoconciencia, sea aún más claro, conviene reflexionar acerca de cómo se da esta en Tomás. La autoconciencia en el Aquinate adquiere el nombre de *reditio*. Se da imperfectamente en la cogitativa, gracias a la memoria sensitiva y perfectamente gracias al entendimiento espiritual. Esta *reditio* en la misma "intención" captada por la memoria y en la especie inteligible captada por el entendimiento, capta los actos de las potencias respectivas y se capta a sí misma, a la esencia de su alma como origen de ese acto.

Respecto de la cogitativa, dice Echavarría:

> "[la cogitativa] se trata de una facultad que también poseen los animales, que está localizada en el cerebro y que no es espiritual ni tiene *reditio* perfecta"[299].

De modo que la cogitativa no tiene una *reditio* (regreso) perfecta. En el acto de esta potencia capta de una vez la especie sensible con su intención, que proviene del objeto, que puede ser aquella persona de la que proviene el contacto virtual, y se percibe a sí misma como sujeto de esa especie sensible, de modo imperfecto, es decir, en cuanto a ser sensitivo. Es de esta manera que se puede decir que el contacto virtual influye en la autoconciencia, puesto que la persona se percibe como sujeto de ese acto a través del cual capta la especie. Por eso, es lógico que esa misma especie influya en el modo en que la persona se autopercibe. Si bien el contacto virtual del amante tiene lugar en la imaginación junto al concupiscible, puesto que es la causa de ese primer movimiento que es amor, no genera una idea de sí mismo en Tomás sino hasta el momento que llega a la cogitativa, puesto que es allí donde se empieza a dar

[299] ECHAVARRÍA, M., "El modo de subsistir personal como reflexión substancial según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXII (2013) Nº 146 277-310 (aquí p. 306).

cierta autoconciencia gracias a la *reditio*. En cambio la autoconciencia total se da en Tomás gracias a la abstracción, y a que capta el universal:

> "En todo acto de inteligencia, además del objeto de la mente, se percibe o siente a sí misma como raíz del acto, y en todo acto de amor, la voluntad no deja de tenerse presente a sí misma como algo radicalmente amado"[300]

De modo que la *reditio* propia del contacto virtual es únicamente de carácter sensitivo. La *reditio* espiritual se da gracias a la memoria espiritual, es cierta *memoria sui*, de la cual surge el *verbum cordis* que es la idea que tiene la persona de sí misma, no sólo originada por el entendimiento sino también por la voluntad, puesto que "espira amor".

> "De esta memoria sui sustancial, en cuanto *notitia*, procede la potencia intelectiva al acto de *intelligentia*, que profiere el *verbum cordis*, la palabra del corazón, una palabra que espira amor"[301].

Las especies de la lujuria

Las especies de la lujuria, según el análisis del Aquinate, son: la fornicación, el incesto, el adulterio, el estupro y el rapto. Fundamentalmente el primer criterio es que no siga el fin conforme a la razón. Parece ser que, según Tomás, el que peca fundamentalmente es el varón, puesto que es el que cumple el rol activo en el acto sexual.

> "El pecado de lujuria consiste en el uso del placer venéreo en contra de la recta razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la materia en la que se busca este deleite. En segundo lugar, en cuanto que, aun habiendo una materia debida, no se cumplen otras condiciones necesarias. Y dado que la circunstancia, en cuanto tal, no especifica el acto moral, sino que lo hace el objeto materia del acto, es conveniente que las partes de la lujuria se tomen atendiendo a la materia u objeto.
> La disconformidad con la recta razón puede tener su origen en un doble principio. Primero, por no ordenarse al fin del acto venéreo. Y así, si se impide la generación de la prole, se da el *vicio contra la naturaleza*, como en todo acto venéreo del que no puede seguirse la generación. Y si se impide la debida y digna educación de la prole, hay *fornicación simple*, de hombre libre con mujer libre.
> La materia en la que se busca el acto venéreo puede estar en disconformidad con la razón bajo otro aspecto, en relación con otros hombres. Esto es posible por un doble capítulo. Primero, por parte de la mujer con la que se peca, al no guardarse el respeto que se le debe. A esto responde el i*ncesto*, que es el abuso de una mujer unida por consanguinidad o afinidad. En

[300] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p.308.
[301] ECHAVARRÍA, M., *Op. cit.*, p. 309.

> segundo lugar, si tenemos en cuenta aquella persona bajo cuya autoridad está la mujer. En efecto, si está bajo la autoridad del esposo, se comete *adulterio*; si está bajo la autoridad paterna, se comete o bien *estupro*, si no se emplea violencia, o *rapto*, si se hace uso de violencia.
> Las especies se diversifican por parte de la mujer más que por parte del hombre, ya que en el acto venéreo *la mujer desempeña el papel de elemento pasivo, mientras que el hombre actúa como principio activo*, y ya dijimos que las especies se diversifican por razón de la materia"[302]. Las cursivas son mías

Es interesante volver a resaltar el papel pasivo de la amada respecto del amante, papel que cumple también cualquier persona respecto de Dios. En primer lugar no debe impedirse la generación de la prole, en segundo lugar su educación; en tercer lugar el hombre debe guardar el respeto debido a la mujer en el acto venéreo, y en último lugar se debe respetar a la autoridad bajo la cual está la mujer, ya sea el esposo o el padre.

Una consideración de Tomás es respecto a los besos y tocamientos. Estos no son pecados en sí mismos sino en cuanto a que acompañan a alguna de las especies de la lujuria, donde se busca la sensualidad en contra del fin buscado por la razón:

> "Consideramos que una cosa es pecado mortal desde un doble aspecto. En primer lugar, por su especie. Y así considerados, los besos, abrazos y tocamientos no son necesariamente pecado mortal, puesto que pueden darse sin sensualidad, bien sea por costumbre patria, por necesidad o por otra circunstancia o causa razonable.
>
> En segundo lugar, decimos que una cosa es pecado mortal por razón de su causa: el que da limosna para inducir a herejía, peca mortalmente por la corrupción existente en la intención con que lo hace. Ahora bien: ya dijimos antes (1-2 q.72 a.8) que no sólo el consentimiento en el acto de pecado mortal es pecado grave, sino también el consentimiento en el deleite del mismo. Por ello, dado que la fornicación es pecado mortal, y lo son mucho más las otras especies de lujuria, síguese que no sólo el consentimiento en el acto, sino también el consentimiento en el deleite de tal pecado es pecado mortal. Por consiguiente, dado que los besos, abrazos, etc., tienen por fin el placer, síguese que son pecado mortal. Sólo bajo este aspecto decimos que son libidinosos y, como tales, pecado grave"[303].

[302] *S. Th.* II-IIae, q. 154, a. 1, *co.*
[303] *S. Th.* II-IIae, q. 154, a. 4.

Sólo cuando los besos abrazos y tocamientos tienen por fin el placer en sí mismo contra el fin propio del acto venéreo y del matrimonio en general, son pecado mortal. Lo cual quiere decir que dentro del matrimonio no son inmorales. Vale recordar que la concupiscencia busca algo por sí mismo cuando lo busca infinitamente. Busca por sí mismo, no el fin último, sino algo singular, como es propio del sentido. Los ejemplos que puso Tomás son los de la riqueza y la salud, pero vale también para el placer. Decir que se buscan "por sí mismos" se dice sólo en sentido relativo, puesto que el verdadero fin de esa búsqueda es la felicidad propia, que con estos bienes aparentes no se alcanza. El fin último que se busca modela el afecto y sólo puede ser uno:

> "Lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Por eso se dice de los glotones, Flp. 3,19, *su dios es su vientre,* pues consideran los placeres del vientre como fin último. Pero, como se lee en Mt 6,24, *nadie puede servir a dos señores,* no subordinados entre sí. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí"[304].

Otras especies de la lujuria son aquellos pecados contra la naturaleza misma del acto sexual: la molicie, la bestialidad, el vicio sodomítico y cuando no se observa el modo natural de realizar el coito.

> "Existe una determinada especie de lujuria en la que hay una razón de torpeza que hace que el acto venéreo sea malo. Esto puede darse bajo un doble aspecto. En primer lugar, porque choca contra la recta razón, como sucede en todo vicio de lujuria. En segundo lugar, porque se opone también al mismo orden natural del acto venéreo apropiado a la especie humana, y entonces se llama vicio contra la naturaleza. Esto puede suceder de varios modos. Primero, si se procura la polución sin coito carnal, por puro placer, lo cual constituye el pecado de *inmundicia,* al que suele llamarse *molicie*. En segundo lugar, si se realiza el coito con una cosa de distinta especie, lo cual se llama *bestialidad.* En tercer lugar, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, como dice el Apóstol en Rom. 1,26-27, y que se llama *vicio sodomítico.* En cuarto lugar, cuando no se observa el modo natural de realizar el coito, sea porque se hace con un instrumento no debido o porque se emplean otras formas bestiales y monstruosas antinaturales"[305].

[304] *S. Th.* I-IIae, q. 1, a. 5, sed contra.
[305] *S. Th.* II-IIae, q. 154, a. 11, *co.*

CONCLUSIÓN

Conforme a las consideraciones hechas en la presente tesis, concluimos que es gracias a la voluntad que el hombre logra su integración y unidad. Esta integración se logra gracias al imperio de la voluntad sobre todas las potencias, que es activada por la razón práctica a sus respectivos actos. No obstante el apetito sensitivo no desaparece con el avance de la voluntad, sino que es incluido en esta integración gracias a la superabundancia, o incluso por su propio movimiento que es actualizada espontáneamente por la imaginación (y es por ello que se pueden resistir al dominio de la voluntad), en el cual la voluntad interviene por un dominio político. Este dominio político se logra por medio de una ascética, la cual expresa el hecho de que el hombre es dueño de sí mismo, puesto que las enfermedades del cuerpo y del alma lo esclavizan. Este camino pasa por un proceso que empieza en el vicio, sigue en la incontinencia y la continencia, y concluye finalmente en la virtud. Puesto que la virtud de la templanza, a diferencia de la continencia actúa sobre el concupiscible directamente. Si hay alguna interioridad íntima en la antropología tomista, es de orden intelectivo: abstracto por el intelecto posible, y afectivo-espiritual por el lado de la voluntad. La madurez se logra gracias a las virtudes y estas se logran gracias a que el entendimiento logra la abstracción y con ella explica cuál es el verdadero bien de la naturaleza humana por el cual se logra la felicidad gracias a la fe y a las virtudes intelectuales.

Con respecto a las pasiones hay que decir lo siguiente: primero que son buenas en sí mismas como es bueno todo lo que existe, es decir, ontológicamente; en segundo lugar, que no son buenas ni malas moralmente, pero que adquieren carácter moral con el consentimiento de la voluntad; tercero que, a pesar de ser buenas y constituir parte de la perfección del hombre como compuesto hilemórfico, tienen en sí la influencia del pecado original bajo la forma de “debilidad”; y por último, que son perfeccionadas y llevadas al orden de la razón gracias a las virtudes de la templanza y la fortaleza, por el dominio político que permite “configurar” el apetito sensitivo de tal manera que los movimientos de este sean virtuosos, y no únicamente que sean desordenados pero reprimidos por la continencia. Vale aclarar que Tomás no se pone ni en el extremo hedonista, que considera al placer y a las

pasiones como buenas, ni en el extremo estoico, que las considera como malas. Para comprenderlo mejor se puede decir que según el Aquinate la insensibilidad también es un vicio que hay que combatir, de modo que la virtud no hace nacer un deseo que no estaba allí, sino que ordena los deseos ya presentes en el corazón humano. Por otro lado, además de existir las pasiones del alma con su correspondiente repercusión orgánica, están las pasiones del cuerpo que son las molestias corporales.

Quedó por sentado que en el hombre sólo el alma o la mente es *imago Dei*. Sin embargo, el cuerpo también participa de esa imagen, pero sólo en cuanto que está unido al alma, puesto que tiene capacidad para engendrar, como la tiene el Padre. De esta manera, para el Aquinate, es el compuesto hilemórfico el que es persona, y el alma separada, aunque puede subsistir después de la muerte, está incompleta.

Con respecto al concepto de corazón, como quedó dicho, puede significar en Tomás dos cosas: la sede orgánica de la afectividad sensitiva, puesto que materialmente la tendencia sensitiva del alma tiene repercusiones en la sangre que está cerca del corazón; y por otro lado, también puede hacer referencia a la afectividad intelectiva de la voluntad, conforme al salmo que él mismo cita: “Mi corazón y mi carne exultaron en el Dios vivo” (Sal 83,3).

Con respecto a la relación entre los amantes, es notable el carácter activo del amante y el carácter “pasivo” de la amada, como fue analizado. Este amor-pasión de la amada surge gracias al contacto virtual con el amante (y su *formositas*) en el cual recibe una imagen de él y a la vez de sí misma. Es en esa imagen donde la amada se siente unida al amante. No obstante, esa idea de sí sólo surte efecto gracias a la cogitativa, en la *reditio*. Esta relación amante-amada se puede dar entre un hombre y una mujer, pero también entre Dios y cualquier ser humano, conforme a lo propio de la contemplación. Habría que analizar más detenidamente si la posición de la amada frente a su amante es totalmente pasiva, o más bien receptiva, pudiendo ser esta receptividad pasiva y a veces activa. Es receptiva puesto que recibe al amante y a su hijo en su interior, pero es notable que muchas veces el rol de la mujer puede ser activo. En este punto conviene recordar lo dicho respecto de que no sólo el

apetito sensitivo interviene en el amor de la amada sino también la voluntad. Por lo pronto, al ser en Tomás el rol de la mujer pasivo y el rol del varón activo, parece ser que es el varón el sujeto que debe avergonzarse de la torpeza y también el que cela a la mujer pidiendo exclusividad. Por otro lado también se vio en el capítulo tres que si bien el pecado del varón consiste en cosificar a la mujer, el pecado de la mujer consiste en consentir ser cosificada.

Se ha presentado en el segundo capítulo una dinámica propia de la ética tomista que podríamos llamar "dialéctica". Esta empieza en el apetito concupiscible por el amor, puesto que la complacencia es el principio del movimiento hacia un bien, siguen en el irascible cuando ese bien se hace difícil de conseguir, pero aún este tiene un fin subjetivo que es la propia conservación, y termina en la voluntad que busca el bien honesto, conveniente al hombre por su naturaleza racional. También quedó claro que en Tomás la aparición de la voluntad se da gracias a la abstracción, puesto que esta responde a la especie del intelecto posible. No obstante el comienzo de esta dialéctica, y por tanto, del edificio de las virtudes empieza en la complacencia, por el disfrute o gusto. Si no se da ese disfrute que inicia todo, es muy difícil exigir a una persona las virtudes puesto que no tiene una motivación. Es por eso que Tomás dice que el amor es causa de todo lo que hace el que ama. Este disfrute se da, como está dicho, gracias al contacto virtual.

Sería necesario también analizar la relación entre la intencionalidad y el contacto virtual que la facilita.

Respecto de la concupiscencia de aquellas cosas singulares —puesto que las pasiones son de las cosas singulares— que se desean por sí mismas, hay que decir que Tomás se refiere a las pasiones desordenadas.

Con respecto a la pasión del amor, es preciso decir que Tomás al analizarla tiene en cuenta principalmente la relación amante-amada y deja el análisis de esas otras tendencias a excederse en el alimento y la bebida, por ejemplo, para el tratado de la templanza, En el análisis de los efectos del amor tiene en cuenta distintos factores. En primer lugar, qué produce cada efecto en el orden aprehensivo y en el apetitivo del amante por un lado y de la

amada por el otro, y en segundo lugar cómo cada efecto puede nacer de un amor de benevolencia o un amor de concupiscencia. Si bien por momentos Tomás parece despreciar totalmente el amor de concupiscencia para defender el de benevolencia, nos pareció significativo que ponga los celos propios del amor de concupiscencia como ejemplo de la exclusividad buscada en el matrimonio. No obstante, también observamos que el amor de benevolencia puede elevarlo, puesto que procede de la voluntad, la cual capta el bien de la especie, mientras que el amor de concupiscencia capta tan sólo el bien sensible aparente.

No hay duda que el último fin de los amantes es la contemplación amorosa. Esta, como vimos, es un acto del intelecto agente. Pero, al ser en esta vida un creer sin ver, ese contacto virtual con Dios, el cual se revelara a sí mismo y a la vez revelara la verdad más profunda del que lo fuera a ver, sólo se dará en la visión beatífica. Puesto que en esta vida no conseguiremos un contacto virtual que nos sacie, no conseguiremos la felicidad plena.

Parece ser que Tomás en ningún momento habla del enamoramiento. Se podría decir, según su lenguaje, que es cierto derretimiento del corazón que se da gracias al contacto virtual. Por otro lado, tampoco habla de la paz ni del vacío. La paz no es nombrada en este tratado porque es un efecto de la caridad propia de la voluntad. Sin duda que la paz es, diciéndolo en su lenguaje, cierto modo de reposo en el bien obtenido, o más bien, en el fin último obtenido de alguna manera por la contemplación, quizás en cuanto a que fue obtenido el "sentido de la vida", o más bien el fin último, la felicidad, gracias al contacto virtual con el amante; y en el caso del vacío -del cual Tomás no habla- también es un cierto reposo, pero no es como la tristeza, porque su razón de ser es la "falta de sentido" o fin último y la falta de amante. Quizás también la paz se sienta por una conciencia limpia, pero esto revela una vez más la pertenencia al Dios-amante y el deseo de agradarle, la caridad, que no deja en paz hasta que se consigue. Esta idea de la paz y el vacío son ajenas al Tratado de las Pasiones porque estas pasiones no se refieren en él al fin último, sino sólo al bien sensible aparente. Esto hace pensar que se podrían poner la paz y el vacío como parte de la afectividad de la voluntad, que es la que se dirige al fin último:

> "La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refiramos a Él, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya. Por esta razón, entre los elementos de la amistad ha puesto el Filósofo, en IX *Ethic.*, la identidad de gustos, y Tulio, en el libro *De Amicitia*, expone que *entre amigos hay un mismo querer y un mismo no querer*"[306].

¿De dónde surge entonces la complacencia del amor? Sin duda surge de la contemplación, de esa presencia constante del amante junto a su amada, que se vuelve convivencia. La sola ausencia del amante genera el desfallecimiento, puesto que la amada no puede vivir sin él, y la presencia (que se da en la experiencia sensible) genera la complacencia mutua, gracias al contacto virtual, y la contemplación de la *formositas*, que lleva a su vez a la contemplación de la verdadera belleza espiritual del amante. Los efectos de esta complacencia son, como está dicho, la unión, la mutua inhesión, el celo, el éxtasis y la herida. Junto con la herida analizamos los efectos próximos: la delectación, el derretimiento surgen por la presencia sensible del amante, y el fervor y el desfallecimiento surgen por su ausencia. Sin duda es gracias a la presencia que se genera el contacto virtual propio del amor, antes incluso que por el lenguaje, porque el otro no puede hablarme si no está presente.

Sin duda que uno de los conceptos más importantes de esta tesis es el de contacto virtual, porque es la causa del amor. No obstante sería interesante analizar el contacto virtual que se establece con todas las otras pasiones. Cada pasión es una tendencia o movimiento del apetito sensitivo que se genera por la imaginación de un bien o de un mal, puesto que se estableció un contacto de carácter virtual con ese bien o con ese mal. Sin duda que el contacto virtual fundamental es el del amor, puesto que esta pasión es la primera y causa de todas las otras, Es por eso que el contacto virtual con el amante es tan importante. Puede considerarse

[306] *S. Th.* II-IIae, q. 29, a. 3, *co.*

que la imposibilidad de establecer un contacto virtual con el otro es patológica. No obstante el contacto no es siempre únicamente virtual, porque, cómo hemos visto, el deleite que se da gracias a los placeres del tacto, como son la comida, la bebida y los placeres venéreos, se dan gracias a un contacto corporal.

Quizás se podrán notar en esta tesis algunas categorías de corte personalista, como la de integración y el doble *verbum* que es a la vez imagen del otro e imagen de mí. No obstante se analizan estos conceptos dentro del marco del sistema tomista. Por esto creemos conveniente marcar las diferencias entre el análisis del contacto virtual y el análisis de la doble conciencia de Wojtyla. Para comenzar, la doble conciencia de Wojtyla parte del análisis de la experiencia de la acción, y la norma del amor como imperativo para la acción dejando lo pasivo en segundo lugar, que son las activaciones pasivas. En cambio el contacto virtual se refiere estrictamente a la pasión y al amor en cuanto a pasión. En segundo lugar la imagen que la persona recibe de si en Wojtyla es de carácter moral, es decir, se experimenta bueno o malo cuando actúa, si bien el aspecto interpersonal está considerado, se deja en un segundo lugar, poniendo la persona por sobre la relación. Pero en el análisis del contacto virtual no se puso en el centro la cuestión moral, sino la relación amante-amado, dejando para el amado el lugar pasivo y receptivo, es por eso que se le dio importancia a la pasión, para comprender el lugar del amado. Volvemos a recalcar que este "amado", puede ser la mujer, en la relación de una pareja humana, o cualquier ser humano, en la relación de cualquier persona con Dios. Pero, como está dicho, sólo Dios puede saciar la búsqueda insaciable del sumo bien en el ser humano, y la búsqueda de un *verbum* que le diga al hombre "quién" es. Con esto no queremos decir que la pasión sea más importante que la moralidad de la acción, cosa que quedó claro en nuestra tesis. Simplemente hemos querido resaltar el carácter "erótico" de esta relación para ver el lugar que tienen estos efectos del amor en la antropología tomista, encuadrándolos, en el tercer capítulo, en su justo lugar moral. También hay que destacar que el *verbum* está dentro de la gnoseología tomista y sale de la especie impresa, en cambio el análisis de Wojtyla parte de la vivencia subjetiva y objetiva, es un análisis fenomenológico. Eso en el caso de la especie inteligible. En el caso de la especie

sensible, la *reditio*, que es imperfecta, es realizada por la cogitativa, a partir de la captación de las intenciones. Además la existencia (*esse*), la esencia (universal y singular), y la presencia, que es la unión de ambas, de modo que la cosa no sólo es lo que es y existe, sino que existe en un lugar y tiempos determinados, es decir, frente a mí, se captan en Tomás en momentos diferentes, en cambio en el planteo de la experiencia de Karol Wojtyla, ya están todos presentes en la experiencia misma.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* en ARIAS, Luis (introducción, traducción y notas). Obras de San Agustín, Tomo V, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1956.

ARISTÓTELES, *Física. Acerca del Alma. Poética*, traducción y notas de Tomás Calvo Martinez, Madrid, Gredos, 2014.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2015.

ARISTÓTELES, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

TOMÁS de AQUINO, *Suma de Teología II, Parte I-II*, Madrid, B.A.C., 1990, pp. 217-374, colaboradores: A. Martínez, D. González, L. López de las Heras, J.M. Rodríguez Arias, R. Larrañeta, V. Rodríguez, A. Sanchis, E. Pérez, A. Osuna, N. Blázquez, Ramón Hernández.

Suma de Teología IV. Parte II-II (b), Madrid B.A.C., 1990, pp. 393-575.

TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, introducción y traducción de Julián Velarde Lombraña, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, edición bilingüe dirigida por L. Robles Carcedo OP, introducciones por E. Forment Giralt, A. Robles Sierra OP, Madrid, BAC, 2007.

DIONISIO AEROPAGITA, *De los nombres divinos*, *Obras completas*, introducción y traducción por Olegario González de Cardedal, Madrid, BAC, Universidad de Salamanca, 2002.

DIONISIO AEROPAGITA, *Teología mística*, Obras *completas*, introducción y traducción por Olegario González de Cardedal, Madrid, BAC, Universidad de Salamanca, 2002.

Libros

BURGOS, J. M., "La antropología personalista en Persona y acción" en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid, Palabra, 2007, pp. 136-137.

ECHAVARRÍA, M. (ed.), *Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas,* Barcelona, Scire, 2015.
ECHAVARRÍA M. (Ed.), *La formación del carácter por las virtudes, Volumen 1, Templanza e intemperancia: Propuestas terapéuticas y educativas,* Barcelona, Scire, 2013.

MILLAN-PUELLES, A, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Madrid, Rialp, 2003.

STEIN, E., *Ciencia de la cruz,* Buenos Aires, Monte Carmelo, 2006.
UMBERTO ECO, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997.
WOJTYLA, K., *Lecciones de Lublin (I),* Madrid, Palabra, 2014.
WOJTYLA, K., *Lecciones de Lublin (II),* Madrid, Palabra, 2014.
WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, Madrid, Palabra, 2011.

Instrumentos de trabajo

MAGNAVACCA S, *Léxico Técnico de filosofía medieval,* Madrid, Miño y Dávila, 2005.

Estudios

ALBY, J. C., "La medicina medieval y la filosofía tomista del cuerpo", en: *Sedes Sapientiae*, Revista del Vicerrectorado de Formación de la Universidad Católica de Santa Fe, ISSN 1515-677X, año XII, n. 12 (2009), pp. 35-53.

BURGOS, J. M., "La gnoseología de Karol Wojtyla y la gnoseología tomista: una comparación", *Pensamiento*, vol. 71 (2015), Nº 267, pp. 703-731.
CESAR IZQUIERDO, "Jesucristo, Verbo del corazón y Palabra encarnada ", en L.F. MATEO-SECO y col. (eds), Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. Actas del III Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1982), 685-691.
CALDERA, R. T., "Sobre la naturaleza del amor", *cuadernos de anuario filosófico* Nº 80, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

CONEN, C., "El fin matrimonial del *bonum coniugum* en el pensamiento de Karol Wojtyla / Juan Pablo II", *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 319-350.

D´ANGELO, M. R., *El corazón como centro espiritual en Dietrich Von Hildebrand,* Madrid, Univ. Católica de Valencia. 2018.

SELLÉS, J. F., "De Veritate, cuestión 26, Las pasiones del alma", *Cuadernos de anuario filosófico* Nº 108, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000.

DURANGO CALVO, A., *Master de estudios avanzados en filosofía, Sobre el concepto de belleza en santo tomas de Aquino*, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y letras, 2018.

ECHAVARRIA, M, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino*", Espíritu LXV* (2016) Nº 151, Universitat Abat Oliba, 2016, *pp.* 41-72.

ECHAVARRÍA, M., "El modo de subsistir personal como reflexión substancial según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXII (2013) Nº 146 277-310.

ECHAVARRIA, M, "Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino, sobre las enfermedades (mentales) en sentido estricto", *Scripta Mediaevalia, vol. 2,* Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2009.

ECHAVARRIA M., "La mente como imago Dei según Tomás de Aquino", *Espíritu* LXVIII (2019) · Nº 157, Barcelona, Universidad de Abad Oliva, publicado el 15 de enero de 2019, pp. 223-252.

FORMENT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás", Revista Española de Filosofía Medieval, 8 (2001) Universidad de Barcelona, pp. 7-30.

FORMENT, E., "El valor de la contemplación amorosa en la vida personal" en *Espíritu LIII* (2004) 87-99.

MALO PÉ, A, "La antropología tomista de las pasiones*", Tópicos* 40 (2011), Roma, Pontificia Universitá della Santa Croce, 2011, pp. 133-169.

MOYA P., "Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano*", Tópicos, Revista de Filosofía,* núm. 33, 2007, pp. 141-173.

MUSZALSKI, H. (2013). "Cogitativa y Prudentia Iuris: la cogitativa como sujeto secundario de la prudencia" [en línea], *Prudentia Iuris*, 75, Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/cogitativa-prudentia-iurismuszalski.pdf [Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2019].

MUSZALSKI, H. "El objeto formal de la vis cogitativa en Santo Tomás de Aquino" [en línea]. *Sapientia*, 70, 235 (2014). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/objeto-formal-vis-cogitativa.pdf [Fecha de consulta: 16 de diciembre de 2019].

QUISENO OSORIO J. D., "Las pasiones y la primacía del amor: una ayuda filosófica para la psicología moderna desde la perspectiva tomista", Arequipa, *Rev. Psicol.* (Univ. Catól. San pablo), 2016, Vol. 6, N° 1, pp. 95-118.

SANGUINETI, J. J., "La especie cognitiva en Tomás de Aquino", *Tópicos, Revista de Filosofía*, n. 40, 2011, pp. 63-103, México, Universidad Panamericana.

SELLÉS, J. F-. "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval,* 9 (2002), Universidad de Navarra, pp. 105-124.

SELLÉS, J. F., "La raíz y cúspide de la intelección humana: el intelecto agente. Una comparación entre Tomás de Aquino, Buenaventura y Leonardo Polo", *Thémata*. Revista de Filosofía Nº50, julio-diciembre (2014) Universidad de Navarra. pp.: 113-134.

SERRANO DEL POZO, I., *Tesis doctoral: debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la Incontinencia y la Continencia en la filosofía de Tomas de Aquino*, Navarra, Universidad de Navarra. 2011.

SOTO BRUNA, M. J., "*De Veritate,* cuestión 4, acerca del verbo", *Cuadernos de anuario filosófico,* Universidad de Navarra, pp. 18-19.

VÁZQUEZ, S. H., "La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia*". Scripta Mediaevalia* Vol. 5, Nº 1, 2012, Mendoza, Univ. Nac. De Cuyo. 2012, pp. 105 - 116.